HISTORIA DE LA IGLESIA
EN
AMÉRICA LATINA

Colección «EL SENTIDO DE LA HISTORIA», n.º 5



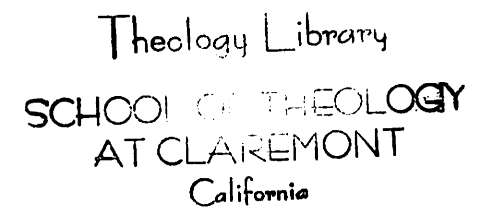
«Vi un cielo nuevo y una nueva tierra...»

(Apoc., 21, 1)

ENRIQUE D. DUSSEL

HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA

editorial nova terra
canalejas, 65
barcelona-14



Segunda edición: junio de 1972

Portada diseñada por LLEONARD

Depósito legal: T.-1.529-72

Printed in Spain — Impreso en España

COOPERATIVA GRÁFICA DERTOSENSE - CERVANTES, 19 - TORTOSA - 1972

A los Cristos de América latina.

Al mártir obispo de Nicaragua, monseñor Antonio de Valdivieso († 1550), asesinado por la violencia opresora del siglo XVI.

Al mártir sacerdote de Recife, padre Antonio Pereira Neto († 1969), asesinado por la violencia coercitiva del siglo XX.

SALMO 5

ESCUCHA MI PROTESTA

Escucha mis palabras, oh Señor,
oye mis gemidos.
Escucha mi protesta.
Porque no eres tú un Dios amigo de los
[opresores
ni partidario de su política,
ni te influencia la propaganda,
ni estás en sociedad con el gángster.
No existe sinceridad en sus discursos,
ni en sus declaraciones de prensa.
Hablan de paz en sus discursos
mientras aumentan su producción de
[guerra.
Hablan de paz en las Conferencias de Paz,
y en secreto se preparan para la guerra.
... ...
Castígalos, oh Dios,
malogra su política.

ERNESTO CARDENAL (Managua)

PRÓLOGO DE LA PRIMERA EDICIÓN

Querríamos, en primer lugar, manifestar claramente cuál ha sido nuestro propósito, a fin de que el lector conozca el sentido de este trabajo que le ofrecemos.

Se trata de un ensayo en una zona límite entre la filosofía de la cultura *y la* historia, *siendo, sin embargo, fundamentalmente* teología. *Creemos, como lo demostraremos a continuación, que es necesario situarse en dichas fronteras colindantes a diversas ciencias, a fin de que la* HISTORIA DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA *pueda salir de la crisis en la que acaba de nacer.*

Que la historia de la Iglesia latinoamericana acaba de nacer es evidente a quien haya sólo iniciado sus estudios históricos. En los tiempos de la conquista los soldados, gobernantes, misioneros o eclesiásticos, conocedores hábiles del quehacer de la pluma, nos dejaron muchos y muy interesantes relatos, crónicas, descripciones de los hechos o acontecimientos en los que habían sido actores. Pero no son historia, ya que la crónica o el anecdotario no son la ciencia de la que hablamos aquí. En la época colonial no se produjo mucho más de lo que ya se había hecho en la conquista. Tampoco debe esperarse ningún trabajo de importancia hasta la tercera década del siglo XIX. *En verdad, sólo a fines de dicho siglo comenzamos a ver aparecer los primeros grandes trabajos históricos en nuestro campo. Pensemos en un Icazbalceta en México, un Groot en Colombia. Habrá que esperar al siglo* XX *para ver aparecer un Cuevas en México, un Furlong o un Carbia en Argentina, un Eizaguirre en Chile, un Vargas Ugarte en Perú, un Leturia en España, un Ricard en Francia, un Konetzke en Alemania, etc. Es decir, el nacimiento de una ciencia histórica es muy reciente, y los trabajos como el de Valencia —sobre Toribio de Mogrovejo— o el de Juan Friede —sobre Juan del Valle— son muy escasos.*

Pero decíamos antes que este nacimiento está íntimamente ligado a una crisis. Creemos poder afirmarlo por el hecho de que no se llega a discernir claramente en qué se diferencia la HISTORIA DE LA IGLESIA *de la historia me-*

ramente profana —si es que hay una diferencia, y creemos que ciertamente existe una diferencia radical. En general no existe, entre los historiadores nombrados, ninguno que haya publicado una «problematización» del método propio de la HISTORIA DE LA IGLESIA, *en tanto y en cuanto siendo propiamente «ciencia histórica» debe ser igualmente «teología». Creemos que para avanzar habrá que trabajar en equipos: el historiador, el teólogo, el sociólogo, el filósofo... De lo contrario se caerá o en una historia meramente profana —como hemos dicho antes— o en una historia apologética —no queremos proponer ejemplos pero sería muy fácil hacerlo.*

Las pocas páginas que constituyen este ensayo tienden, por lo tanto, a abrir un «diálogo» sobre ciertas HIPÓTESIS *fundamentales que es necesario discutir para abrir la* HISTORIA DE LA IGLESIA *en América latina a toda la problemática de la teología, filosofía y sociología contemporáneas— y aun a las ciencias económicas y políticas.*

Una HIPÓTESIS,* *en ciencia, es un principio que se propone como instrumento de la investigación futura, pero que ha sido fruto de muchas investigaciones científicas pasadas. Es, por lo mismo, un punto de llegada y un punto de partida. Como punto de partida significa cierto «riesgo», cierta probabilidad de no verificarse; como fruto de investigaciones realizadas es ya un cierto logro seguro y que debe tenerse en cuenta. Lo que proponemos, en primer lugar, es una hipótesis de periodificación de la totalidad de la* HISTORIA DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA. *Como tal, como hipótesis, nos toca esbozar brevemente su contenido, su sentido, lo que pretendemos proponer en ella. Esto significa que unas cortas páginas permitirán caracterizar un período, ya que de lo que se trata no es tanto de todos los hechos históricos acaecidos en este período, que se suponen sabidos, sino de la validez de la fijación de los límites de dichas épocas. Pero en segundo lugar, se propone sólo ciertos aspectos, que se nos aparecen como esenciales y propios a cada momento, y para lo cual, igualmente, bastan algunas frases para enunciar su contenido.*

No es nuestro trabajo una historia de la Iglesia acabada, sino sólo la problematización de un método y de una periodificación para poder escribirla un día en equipo, en diálogo entre los más diversos científicos de la historia y de la teología.

Pero, al mismo tiempo, como se comprenderá, significa cierta «interpretación», y es aquí donde comienza ya el diálogo sobre el sentido último de la historia, aún más, de la HISTORIA DE LA IGLESIA *y de como debe ser discernida bajo la luz de la fe. Y es aquí, igualmente, donde todos aquellos que son cristianos en nuestro continente —y aun los que no lo son— pueden ir a buscar una fuente para la comprensión presente de su «existencia cristiana». De este modo, lo que era al comienzo un conjunto de hipótesis para un trabajo científico, se transforma ya en cierta* LECTURA DE NUESTRA HISTORIA

* El título de la primera edición aparecida en 1967 era: *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina.*

que es, o puede ser, útil al ciudadano, al sindicalista, al político... Y quizás aquí tocamos uno de los puntos esenciales, ya que la historia constituye la comprensión cultural de un pueblo, cuando se la expone «con sentido», y mucho más la comprensión cristiana cuando se muestra la teleología escatológica —el sentido de la historia que tiende hacia el Cristo que vendrá porque ha venido— del pueblo, del continente; es aquí donde la historia se hace «maestra de vida».

Además —y es otro de los componentes de la crisis— la HISTORIA DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA *está como enclaustrada en el mero nivel de las publicaciones científicas, que necesariamente no llegan al gran público, cristiano o no, y que dejan al latinoamericano sin una de las dimensiones constitutivas de su evolución propia como cultura.*

El cristiano latinoamericano —o aun el que no lo es—, cuando vislumbra la importancia de descubrir cuál es la función que le toca jugar en la vida actual del continente en proceso de liberación, necesita más que nunca conocer la vigencia y continuidad de su tradición. *Y así, puesto a discernirse a sí mismo, puede leer diversas y fundamentales obras sobre el origen del cristianismo, su evolución durante la época patrística y medieval, durante la reforma y la época moderna. Pero todo esto en Europa. Y cuando se pregunta: ¿Cuál ha sido la historia de la Iglesia en América latina? ¿Cuáles son los puntos de apoyo concretos de donde parte mi cristianismo? En ese momento se produce el vacío, ya que tal historia no ha sido integralmente escrita. Y cuando se intenta escribirla, se hace hasta tal punto anecdótica y dispersa que no se llega a comprender el* hilo central *de la evolución, el núcleo en torno al cual dicha historia se ha ido cumpliendo. A veces, dispuesto a discernirse a sí mismo, como cristiano, en las historias de la Iglesia escritas, se encuentra uno mismo, al fin, más confundido que antes, ya que no se ha mostrado, en la ambigüedad propia al acaecer histórico, su «sentido» fundamental. Es la situación de toda cultura «dependiente».*

Pretendemos proponer —para dialogar— un conjunto de hipótesis, una periodificación, sus contenidos esenciales, para abrir una discusión acerca del método que deba utilizarse en la HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA. *Con ello, al mismo tiempo, nos dirigimos al militante que exige una exposición del fenómeno cristiano inteligible y justificante de su presente, en el cual se juega, evidentemente, el futuro de nuestros pueblos.*

E.D.
Institut für europäische Geschichte
Maguncia, 1964

PRÓLOGO DE LA EDICIÓN FRANCESA

En 1963, en un viaje que realizábamos entre Mayence y París, escribimos el esquema que está en la base de este trabajo, redactado para su primera edición castellana en 1964. La obra que ahora aparece, escrita en 1971, muy modificada, es el fruto de un conocimiento más personal de América latina (desde México, América central, la Gran Colombia, la zona Andina y el Plata hasta el Brasil), conocimiento que no teníamos antes en Europa.

En estos ocho años América latina ha comenzado, claramente, una nueva etapa fundamental de su historia, imprevisible hace un decenio. En Francia hay hoy abundante documentación sobre América latina, pero, a nuestro conocimiento, no existe una descripción e interpretación total: desde los orígenes del siglo XVI *hasta el presente, comprendiendo la época posterior del Concilio y Medellín. Paradójicamente, solo teniendo una visión total se puede comprender en verdad lo que acontece hoy. Los hechos recientes, desde 1962, son ellos mismos incomprensibles si no los situamos dentro de un conjunto que condicionándolo lo explica.*

América latina, de un ámbito marginal y olvidado de la Iglesia, se va transformando en un auténtico laboratorio de una nueva experiencia eclesial, de significación universal, porque se vive la confrontación, el riesgo y las contradicciones propias de un estado de dependencia y de opresión estructural de la que se comienza a tener conciencia. Las experiencias teológicas, eclesiales o pastorales de las culturas opresoras (como por ejemplo Estados Unidos y Europa) son ahora pasadas por la mediación de una reflexión que se sabe en otra situación. El descubrimiento cultural y teológico de América latina como oprimida y dependiente, permite repensar a la luz de la fe el salir del aparente callejón sin salida de un eterno subdesarrollo. Coloca a la conciencia cristiana ante la posibilidad de tener que tomar el camino de la revolución, de la liberación, para constituir como hombre libre al oprimido, lo que igualmente libera al opresor que se alienaba en el oprimido como cosa.

Si la juventud mundial ha tomado como símbolo la conducta de un «Che» Guevara (a los argentinos se los llama «Che» fuera de su patria), si muchos cristianos admiran a Camilo Torres (sacerdote colombiano) es porque estos dos hombres han dado su vida para liberar a los oprimidos, no por odio sino por amor. Sin embargo, estos hechos no desvelan por sí su sentido. Es necesario pensar su sentido, su significación teológica dentro de la historia universal, dentro de la historia de la Iglesia latinoamericana. Surge así en América latina, no sólo un acontecer novedoso, sino una teología y una pastoral nueva. De esto los europeos no han tomado todavía conciencia. Llega la época en que los latinoamericanos, los mismos cristianos, no puedan contar sino metódicamente con los teólogos europeos, pero se vuelven contra ellos como los oprimidos contra los opresores en el camino de la liberación.

En esta edición francesa hemos modificado la periodificación. Fundamentalmente se ha considerado la época colonial (1492-1808) como el momento de la Cristiandad de Indias (que adapta a su manera la Cristiandad bizantina, medieval latina y principalmente la hispánica de los Reyes Católicos y sus descendientes). La agonía de la cristiandad (de 1808 a 1961) ha sufrido una modificación fundamental. La época del 1850 al 1929 ha recibido nuevos límites, y en especial aparece nítidamente la época del 1930 al 1961 como momento en el que se piensa organizar la Nueva Cristiandad, es decir, el «modelo» medieval y colonial se pretende reimplantar. El intento se muestra imposible gracias a la nueva actitud que genera el Concilio Vaticano II desde 1962. El nuevo espíritu procedente del Concilio viene al encuentro de una revolución popular que se gesta lentamente. La Iglesia se encuentra entonces en un momento crucial de su historia, y Medellín (1968) ha indicado sólo un primer paso. Detrás de lo superficial (golpes de Estado de origen militar, terrorismo de extremistas, etc.) acontece en América latina un movimiento de fondo que es lo que debemos saber descubrir. En las reflexiones con las que se terminan el capítulo IV se ha intentado buscar caminos de solución en la paciente tarea de ir descubriendo un sentido *a la luz de la fe. De esta manera la historia de la Iglesia en América latina adquiere la forma adecuada de ser un momento de la única* Historia de la Salvación.

E.D.
UNC, Mendoza
IPLA, Quito
Enero de 1971

I

Introducción hermenéutica

Este primer capítulo se propone aclarar ciertas pautas metódicas y entrar de lleno en el debate de la actual teología de la liberación, dando los fundamentos para dicho diálogo constructivo. Se habla frecuentemente de fe, de cultura, de praxis, de historia, y no se describen pacientemente sus significados. Como se trata de cultura Latinoamericana, de una introducción a una historia de la Iglesia en América Latina, no podremos extendernos demasiado, pero deseamos poder detenernos lo suficiente. Recomendamos al lector desinteresado de las cuestiones metódicas, que pase directamente al capítulo II, donde comienza, propiamente, el relato sintético y pensado de la historia de la Iglesia en América hispánica.

I. LOS ELEMENTOS TEOLÓGICOS A TENERSE EN CUENTA

De la totalidad de la teología hay ciertos momentos que juegan hoy un papel central en la reflexión latinoamericana. Por ello hemos elegido tres temas en torno a los cuales indicaremos algunas pistas fundamentales.

1. La «existencia» cristiana

Querríamos, en pocas palabras, remontarnos hasta el origen, hasta la fuente, hasta el hontanar de donde todo procede y donde todo cobra sentido

y tiene su fundamento. La palabra existencia nos irá conduciendo como de la mano.

En su sentido propio y primero Dios es, simplemente es y no puede ex-sistir. La partícula «ex-» indica procedencia, y Dios no procede de nada: es simplemente Él mismo. «Siste» pero no «ex-siste». Sin embargo, se nos ha revelado que en la vida íntima de Dios se da el misterio incomprensible de la Trinidad. «Del» Padre procede eternamente el Hijo; «del» Padre y el Hijo el Espíritu; y, en consecuencia, la paternidad misma del Padre, al suponer el Hijo, procede «de» la generación del Hijo y el Espíritu. Habría un orden de procedencia mutua, circular, amante, activa; habría como una mutua ex-sistencia relativa de cada persona a la otra. La circumincesión (en griego *pericoresis*) es esa circularidad divina mutuamente constituyente en la actualidad pura del amor eterno.

En el origen Dios expresó la Palabra creadora y el cosmos se constituyó realmente. El cosmos cobró forma por el designio incondicionado de la Libertad divina: ex-sistió. Es decir, fue lanzado al orden real así como las palabras son ex-presadas *fuera* del que las profiere en el diálogo de amor. El cosmos ex-siste: siste, consiste, tiene ser *fuera* del actor creador (ese *fuera* es meramente metafórico y quiere impedir el concebir la creación como emanación panteista). Las cosas reales, entonces, existen en lo que son y el fundamento de su ser es el acto libre creador: la Voluntad del Dios creador.

Del cosmos real existente fueron emergiendo, por evolución, formas físico-químicas y después biológicas cada vez más organizadas, perfectas, finalizadas. De las macromoléculas se pasó un día a las primeras células, de los monocelulares a los pluricelulares, de ellos a formas cada vez más complejas, hasta que aparecieron en nuestra tierra los mamíferos, los insectívoros, los primates, y por un acto divino creador aunque natural (exigido entonces por la propia evolución: la voluntad de Dios es evolutivamente creante) del orden natural emergió el hombre, hace al menos dos millones de años.

El hombre, una cosa real, viva, procedente de la especie de los primates, existente en el orden cósmico, significó una nueva etapa del universo. No solo existía realmente sino que en él se da un nuevo comienzo: el hombre ex-siste en el orden de la verdad, orden de la manifestación descubridora del ser, lo que hoy llama la filosofía contemporánea: lo ontológico. En el acto creador Dios es el origen (el «ex» de la existencia real); en el trascender del hombre en un mundo, un orden de la verdad, el hombre es ahora el origen (el «ex» de la ex-sistencia mundana u orden del ser). Es en este sentido, que hoy se habla de «ex-sistencia»: el hombre es ser-en-el-mundo. El «mundo» es el ámbito donde el hombre se trasciende en tanto que tiene, como momento de su esencia, el comprender lo que las cosas son. El cosmos es el orden real de las cosas en cuanto creadas; el mundo es el orden del ser de las cosas en cuanto que manifiestan en el encuentro co-participativo del

descubrimiento lo que son.[1] El último Husserl, Heidegger, Jaspers, Sartre, Merleau-Ponty —por nombrar algunos autores—, nos han acostumbrado a saber comprender lo que se dice en la simple fórmula: «mundo de la vida cotidiana» *(Lebenswelt)*, «ser-en-el-mundo» *(in der Welt sein, être au monde)*.

Es de la esencia del hombre trascenderse en el mundo. Los modos de trascenderse (existenciarios) constituyen una estructura ontológica que funda todo lo que el hombre es y obra. Para los fines de nuestra presente exposición tienen especial relevancia sólo algunos de ellos: la comprensión fundamental del ser, la temporalidad (y uno de sus modos: la historicidad), el ser con otro (o lo político) y la corporalidad. Estos cuatro existenciarios serán el fundamento de lo que expondremos en los siguientes apartados (del 2 al 5).

Pero antes debemos indicar, resumidamente, y sólo ahora, la cuestión de la *existencia cristiana*. El hombre, el ser del hombre, por el simple hecho de formar parte de la especie humana, no es ya cristiano. El *ser* humano no se identifica con el *ser* cristiano. Lo cristiano no viene tampoco a agregarse a la humanidad como un accidente, como algo irreal, como yuxtapuesto o superpuesto. El *ser* cristiano es un ahondamiento del *ser* humano; no es irreal sino que engloba y radicaliza a lo real en su realidad misma. No debe pensarse al *ser* cristiano, metafóricamente, como una pintura o accidente que se pone *sobre*. Debe mejor expresárselo simbólicamente como una nueva luz, de tal manera que todas las cosas reales siguen estando constituidas como antes, pero ahora cobran un nuevo sentido bajo el resplandor de una *nueva luz*. Pero la luz descubre algo que, realmente constituyente de la cosa, se manifiesta. Si la existencia humana es un transcender en el mundo (cotidiano, histórico, cultural, etc.), la *existencia cristiana* es un nuevo trascender que se abre a un mundo originariamente recreado: un *nuevo mundo*.

Dios, que al comienzo creó o hizo ex-sistir realmente a las cosas, al hombre, quiso en Israel (por la Alianza) y en su Iglesia (por la gracia crística eclesial) recrear un nuevo mundo. Sin la muerte expiatoria de Cristo (que transforma realmente nuestro ser humano en ser cristiano), sin su revelación (que ilumina ontológicamente al mundo con nueva luz abriendo un *nuevo* mundo) el hombre no podría alcanzar su salvación: su totalización totalizada e irreversible, su plenitud final. Pensar que el *ser* humano pudiera alcanzar su total realización histórica es caer en el error pelagiano (que olvidando la pecabilidad ontológica, el «pecado original», no comprende que el hombre es esencialmente inclauso, inacabado), el error de los helenistas (que pensaban que el hombre, su alma, es *ya* divina).

1. Véase mi trabajo *Lecciones de ética ontológica*, UNC, Mendoza, 1970, t. I, § § 2-3, pp. 4-15. Se trataría de la superación del pensar ontológico de Heidegger desde Levinas y Zubiri. Cfr. *El catolicismo popular. 5. Histórico*, Bonum, Buenos Aires, 1970, pp. 19 *ss;* y de la misma colección el *4. Antropológico*, 1969, pp. 193-208, donde explicamos otros aspectos de la cuestión. La superación del pensar heideggeriano puede verse en el cap. IV de *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación* (que publicaré dentro de poco).

La existencia humana tiene por último horizonte de su mundo un horizonte siempre fluyente, dialéctico, histórico. Nunca podrá decir: no puede ser más porque ya soy todo. Su pro-yecto es siempre, esencialmente, un poder-ser. Pero el poder-ser incluye su correlativo: el poder-no-ser, es decir, el pecado. En la esencia del hombre, ontológicamente, reside la pecabilidad del *ser* humano. El *ser* cristiano es justamente, en Cristo redentor, la negación o el triunfo sobre dicha negatividad (la pecabilidad, el «pecado original»). Por la gracia, por la inhabitación del Dios que nos salva, el hombre puede realmente abrirse a un nuevo horizonte, a un nuevo ámbito, a un nuevo mundo: una nueva vida. Es un hombre *nuevo*.

Los dos órdenes (*ser humano* y *ser* cristiano) no están yuxtapuestos, pero puede distinguírselos (abstracta o reductivamente). El orden de la existencia simplemente pre-cristiana queda asumida realmente en el orden de la existencia cristiana. Puedo hablar de un orden profano, pero sabiendo que reduzco el orden último, el cristiano, a una de sus dimensiones realmente asumidas en su plenitud. El orden fundamental, que realiza la realidad humana, es el orden de la existencia cristiana.

2. Fe y praxis cristiana

La existencia pre-cristiana, como hemos dicho, es una estructura ontológica que tiene diversos momentos. El fundamental se lo denomina: la comprensión del ser. La comprensión (de «captar» algo junto a otro [*cum-prendere*], o mejor aún «abarcar» en círculo a la totalidad: *circum-prendere*) es la apertura fundamental por la que nos abrimos al mundo en cuanto tal.[2] Si hay existencia humana, pre-cristiana, es porque hay mundo, correlativamente; y si hay mundo es porque hay una apertura fundamental a él: esta apertura intelectivo-práctica es el existenciario fundamental (que no podemos aquí describir filosóficamente por razones de espacio).[3] De igual modo, si hay existencia cristiana es porque hay un nuevo mundo donde pueda ejercerse la trascendencia cristiana, y ambos quedan ontológicamente fundados en la apertura al mundo cristiano en su totalidad, es decir, a la comprensión sobrenatural del ser. Esta comprensión revelada y dada gratuitamente por Dios se denomina: la fe.

Además, la comprensión del ser, primera y cotidianamente, es una comprensión óntica, de las cosas como ya siendo dentro del mundo (sin tener en cuenta al mundo como tal, al ser explícitamente, que sería lo ontológico temático). La comprensión cotidiana es óntica o existencial. Por ello, teológicamente, la fe puede ser descrita estrictamente como la *comprensión*

2. Véase mi conferencia «Crisis de la Iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina», en *Stromata* (Buenos Aires, 1970), I, 3: «La comprensión existencial sobrenatural».
3. Véase M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §§ 18 y 31-32.

existencial sobrenatural. Entender acabadamente lo que esto significa nos llevaría a escribir un tratado —todavía no escrito— de teología moral (pero no es aquí el lugar de hacerlo).

La fe no es *esencialmente* ni una creencia, ni una adhesión, ni una oscuridad. La creencia psicológica como opinión, la adhesión de la voluntad a algo o alguien, la oscuridad, son elementos secundarios del acto intelectivo-práctico de la fe. El acto de fe es comprensivo, es inteligencia, no inteligencia en función *teórica* (teoría que parte de la praxis y que es una reducción de esta) sino en función *práctica.*[4] La fe no se aprende a partir de una enseñanza teórica, de un catecismo impartido en lecciones orales o audiovisuales; la fe se aprende cotidianamente en una comunidad cristiana y por el modo habitual de manipular los instrumentos, de instaurar las relaciones con el otro: se descubre prácticamente el «sentido» de todo lo que me rodea en el *nuevo* mundo. El horizonte último al que nos abre la fe es necesariamente inobjetivo, inobjetivable: es decir, nunca puedo hacer «objeto» de mi consideración teórica lo que es la *luz* que me permite ver. Moisés no *vio* a Dios en la hierofanía del Horeb, sólo escuchó su voz: la fe procede de un oír.[5] El sentido del ser hebreo-cristiano no es un ver teórico (lo permanente y eterno como para los helenistas), sino un oír la palabra que se expresa desde el misterio del Otro como libertad. Dios, como misterio Trino y Uno, se manifiesta por su Palabra reveladora a los que lo saben *oír,* pero que no pueden *verlo.* Pero desde ese horizonte inobjetivo oído, la luz que ilumina, entonces sí podemos *ver* su economía manifestada en la historia humana: es el des-cubrir, prácticamente, los signos de Dios en la historia: Moisés no ve a Dios, pero ve lo que Dios le muestra: «*He visto* la miseria de mi pueblo que reside en Egipto» (*Ex.* 3,7). Ese ver existencial, óntico, es la función histórica esencial de la fe. Y en esto no es creencia, adhesión u oscuridad: sino inteligencia-esclarecedora, interpretación, luz profética. La fe implanta en un *nuevo horizonte* el mundo pre-cristiano, iluminándolo con nueva luz y comprendiéndolo de manera más radical: por ello es posible una hermenéutica o interpretación de los mismos acontecimientos históricos pre-cristianos con otro *sentido.* El *sentido* de los entes, de los acontecimientos es lo que cambia; y ese cambio existencial de sentido no se aprende sino de otro cristiano, concretamente, comprometidamente, cotidianamente. No es teoría, es fundamento del orden práctico.

La fe, como comprensión existencial inobjetiva, es *concreta,* es decir, no es abstracta o reducida, sino que se cumple en el orden mundano histórico real e integrada a la complejidad total de la vida humana.

Es comprensión práctica del *ser* cristiano, del Ser divino (el Misterio de Salvación) que se entronca con la creación y la historia. Es comprensión

4. Fundamentalmente la *synderesis* de los medievales y la *fronesis* de Aristóteles (*prudentia* de Tomás de Aquino).
5. *Ex. 3,* 1-7; *Concilio de Trento,* ses. VI, decreto sobre la justificación, cap. 6, donde se cita a san Pablo, *Rom.* 10, 17: «...fidem *ex auditu*» (Dz, 1963, m. 798; ed. Alberigo, p. 648).

del Misterio interpersonal de Dios que instaura un nuevo orden relacional entre las personas humanas en la historia (la Alianza, la Iglesia, el Reino de Dios). Ese *ser* cristiano no es abstracto: es el mío, el nuestro, el de nuestra época. No es un orden universal, es *mi ser, nuestro ser*. Como tal, nuestro ser, nunca está totalmente cumplido, hay en él, por esencia, un poder-ser más todavía. La historia no ha terminado, nunca puede terminar para el hombre si Dios no lo eleva. Por ello la fe es una comprensión existencial concreta del ser cristiano como perenne poder-ser. Poder-ser más todavía es indicar que se abre al futuro: futuro es lo que ad-viene: lo que viene hacia nosotros (-viene) que nos dirigimos espectantes hacia ello (ad-). Vamos hacia lo que viene: nos encaminamos en la esperanza hacia el Cristo adviniente (la Parusía, el Adviento). Es decir, la comprensión del ser cristiano como ad-viniente nos indica que nuestro ser está siempre como lanzado *delante de nosotros*, nos antecede por esencia como el horizonte que se aleja en la pampa por más que el gaucho trote y trote hacia él con su pingo (caballo). El «resto escatológico», lo todavía por acontecer, es un futuro pro-yectado. Por ello, y al mismo tiempo, es una comprensión *dia-léctica*.[6] Dialéctica (*dia*: a través; *logos*: horizonte o comprensión), es un ir a través de los horizontes sin jamás llegar al último.

Como puede verse, sólo hemos indicado un programa, pero lo suficientemente fundado como para resumir lo dicho de la siguiente manera: la fe es la comprensión ontológica fundamental, sobrenatural, por la que, de manera existencial, concreta, ad-viniente y dia-léctica, se nos abre el sentido de los acontecimientos de la historia como Historia Santa.

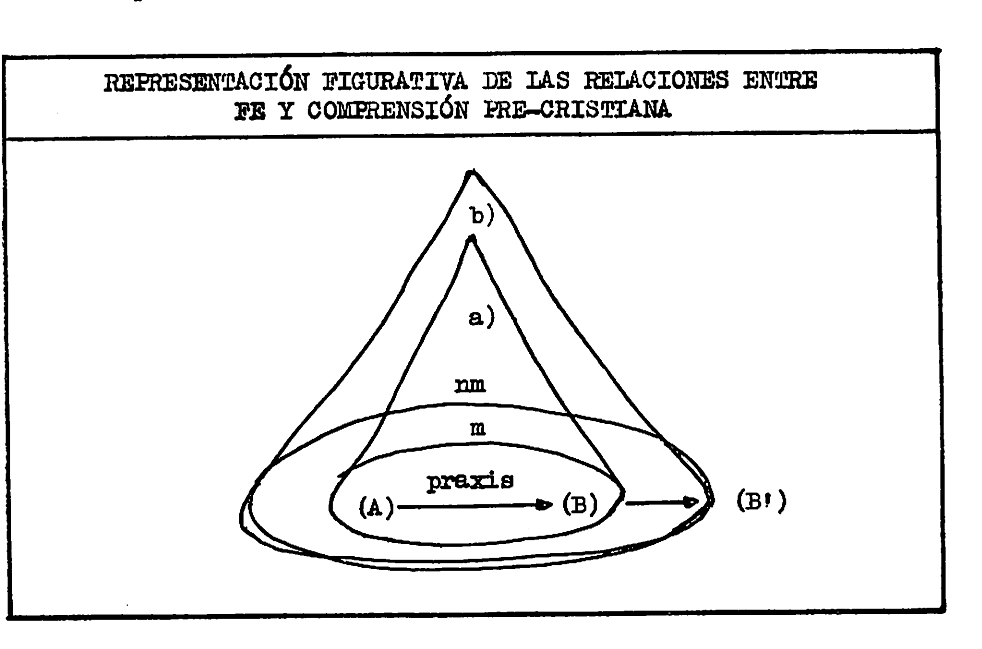
La fe nos abre un pro-yecto histórico concreto, sobrenatural, que deja al descubierto un ámbito (la *nada* diría Sartre) de posibilidades mundanas. Entre lo que fácticamente soy y lo que me comprendo a la luz de la fe poder-ser se abre, como una fisura, el mundo de la libertad, de la responsabilidad, de la elección, pero, esencial y fundamentalmente: la *praxis*. La praxis, la acción o el obrar humano es *la actualidad misma* del ser en el mundo (praxis en un ámbito pre-cristiano; praxis cristiana en el mundo al que nos abre la fe: mundo cristiano). Soy en el mundo en tanto y en cuanto obro. La praxis es la actualidad mundana del hombre. Obro porque no-soy-todavía lo que me comprendo poder-ser. Si fuera el ser (Dios) no podría obrar prácticamente (la actualidad pura no es ya práctica). Porque todavía no soy del todo (resto escatológico) es que debo obrar. La praxis se funda, entonces, ontológicamente, en la no-coincidencia de lo que ya soy y mi poder-ser. Lo que me impulsa a moverme, a ir hacia la coincidencia (que sólo es total e irreversible en Cristo, en el Reino) es el ser mismo que me llama (la vocación de la conciencia) a ser plenamente mi pro-yecto cristiano. La praxis cristiana es la mediación, el puente, que une la situación siempre pecadora del hombre y el pro-yecto cristiano realizado plenamente: el Reino

6. Todo esto véase en mis *Lecciones*, supra, § § 3-6, pp. 15-52.

escatológico cumplido del Cielo. La praxis se funda en la fe, de dos maneras. En primer lugar, porque la fe nos abre al ser cristiano mismo: al poder-ser, al pro-yecto en Cristo, al futuro que funda e inmanta a la praxis. En segundo lugar, porque la fe es la luz interpretativa que descubre ahora y aquí el «sentido» del acontecimiento histórico como posibilidad. Es decir, la praxis no es sino el empuñar realmente una posibilidad: un hacer *ésto*. La fe es la que permite la hermenéutica, el des-cubrir el *sentido* oculto (encubierto en el mundo pre-cristiano y des-cubierto por la luz de la fe en el mundo cristiano) del acontecimiento concreto. Esa interpretación no es científica, universal o abstracta: es concreta, histórica, adaptada a la cotidianidad (los clásicos dirían: prudencial).

La fe funda entonces la praxis, pero al ser ella misma una comprensión en función práctica se nutre de ella, y emplaza cotidianamente el pro-yecto desde la praxis misma. Una praxis egoísta o cobarde inhibe la fe; una praxis generosa o heroica permite a la fe abrir mayores horizontes de comprensión. La fe es entonces el fundamento integrante de la praxis cristiana; la praxis cristiana es cristiana (y en esto se diferencia de la praxis pre- o anti-cristiana) porque es actualidad en un nuevo mundo al que nos abrimos por la fe.[7]

REPRESENTACIÓN FIGURATIVA DE LAS RELACIONES ENTRE FE Y COMPRENSIÓN PRE-CRISTIANA



7. Véase la relación de comprensión-praxis en *op. cit.*, § § 7-12 y 17-18. En *Para una destrucción de la historia de la ética*, UNC, Mendoza, 1970, hemos considerado la misma cuestión en Aristóteles, Tomás, Kant y Scheler.

Permítasenos resumir lo dicho en una representación figurativa que explicamos de la siguiente manera: a) es el cono de luz que ilumina el círculo (mundo); el hombre (*A*) es el punto de apoyo (ex-) de la trascendencia en un pro-yecto (*B*): como nos comprendemos poder-ser. Se trata del orden pre-cristiano o llamado «natural» (reductivamente); b) es el cono de luz de la fe que ilumina el círculo *nm* (nuevo mundo); el hombre (*A*) trasciende ahora más allá del proyecto histórico (*B*), hacia un (*B'*) (el Reino escatológico de Dios). La diferencia entre (*B*) y (*B'*) indica la existencia de un «resto escatológico», un más-allá de todo proyecto humano histórico y que permite la crítica liberadora de la fe con respecto a todo proyecto histórico. Sin embargo, no hay nuevo mundo sin mundo pre-cristiano; no hay pro-yecto escatológico que no se apoye en el pro-yecto histórico. La fe no viene a yuxtaponerse a la comprensión pre-cristiana sino que *asume* dicha comprensión. Deben entonces distinguirse los dos planos, pero sabiendo que ambos quedan asumidos unitaria y realmente en el plano sobrenatural del Reino.

3. Teología e historia

La teología no es la fe. La teología es ya un pensar teórico que emerge de la praxis y que se funda en la comprensión existencial sobrenatural (la fe). En el plano de la comprensión existencial el *ser cristiano,* que tiene real vigencia como luz que ilumina, no ha sido discernido explícitamente (lo óntico es interpretado; lo ontológico vigente está no tematizado). La tematización explícita de lo ya vigente en el plano de la fe cotidiana o existencial es la función esclarecedora, en función práctica, de la teología. La teología es una *conceptualización* epistemática de lo ya dado en la experiencia fáctica de la vida cristiana. El pasaje de la experiencia fáctica, histórica, cotidiana de la vida cristiana a la conceptualización no se realiza sin peligros. De hecho, la teología cristiana tiene diversos períodos y en ellos se ve, claramente, una evolución de suma importancia para la comprensión de nuestra situación presente latinoamericana.

El pensar semita y hebreo tenía ya un cierto modo de tematizar teóricamente su experiencia fáctica. No sólo por la producción poética (como los Salmos) o la interpretación histórica (los relatos del cap. 12 del *Génesis* en adelante), sino por la expresión mítica (*Gen.* 1-11) y la sapiencial (como p. e. el libro de Job). Sin embargo, puede decirse que la incipiente teología hebrea y cristiana (al nivel del Antiguo y Nuevo Testamento) es fundamentalmente *histórica.* Los mitos adámicos, caínico, babélico... son historificantes: han sido propuestos por Israel para destruir los mitos ahistóricos, del eterno retorno de sus pueblos circunvecinos. Pero la historia (como acontecer: *Geschehen* o *Ereignis*) es el punto de apoyo de la predicación de los profetas, de Jesús, de Pablo, de Juan.[8] La argumentación es siempre la

8. Véase en mi trabajo *El humanismo semita,* cap. III, pp. 75-106.

misma: Es en Abraham (un personaje histórico) que somos salvos por la Alianza y la promesa; así como nuestros padres que cruzaron el desierto, así hoy nosotros... La estructura del Evangelio y las *Actas* de Lucas (desde Betlehem, pasando por Galilea, Jerusalén, Samaría, Antioquía, Grecia y culminando en Roma) como el *Apocalipsis* de Juan son «teología de la historia»: interpretación histórica del acontecimiento de la Salvación cumplido en Cristo. La historia-interpretación será el fundamento de la teología del judeo-cristianismo (como lo denomina Daniélou), y de muchas obras esporádicas (hasta la *Ciudad de Dios* de San Agustín).

Sin embargo, y bien pronto (desde los apologistas del siglo II), la conceptualización epistemática y silogística de los helenistas se fue imponiendo a los cristianos: véase la obra de un Clemente u Orígenes de Alejandría (a fines del siglo II), de un Ireneo de Lyon y de los que paulatinamente fueron constituyendo la teología, primero de los Padres griegos, después de los Padres latinos y por último de la Primera escolástica, desde el siglo XII al XIV. Esta teología silogística se impone en la Segunda escolástica española y tridentina, y en la Tercera desde fines del siglo XIX. En la conceptualización (o el pasaje de la experiencia fáctica de la vida cristiana a su expresión científicotemática explícita) teológica de occidente había quedado de lado el método histórico primigenio del pensar hebreo y cristiano novotestamentario.

Es sabido que gracias a la Escuela de Tübingen (tanto por el lado protestante, en especial gracias a Hegel entre otros, como por el lado católico, mediando el pensar de Moehler) surge nuevamente el considerar la facticidad cristiana como una Historia de la Salvación *(Heilsgeschehen* o *Heilsgeschichte)*. La tematización teológica va recuperando, lentamente, una modalidad histórica. Hoy después de más de un siglo de emprendido el nuevo camino podemos afirmar lo siguiente: la teología y la historia de la salvación tematizada son lo mismo; y como la historia de la Iglesia es un momento de dicha historia, se concluye que: *la historia de la Iglesia es un momento indivisible de la única teología.*

La historia de la salvación como acontecimiento existencial *(geschehen)* debe distinguírsela de dicha historia como tematizada *(Historie)*, pero esa tematización metódica y científica tiene por único tema a Dios Trinitario manifestándose en la única Historia acontecimental de la Salvación. Esta historia existencial no es sólo un lugar sino el *único lugar teológico* de toda teología cristiana, a los que los otros lugares así llamados se refieren como a su fundamento (la Escritura, etc.).

Esto que pareciera cuestión meramente metódica, tiene una importancia *esencial* para la teología en América latina. Habiéndose tomado por método el silogístico-científico del *Organon* aristotélico, y considerándose como única y universal la estructura dada de hecho en el mundo mediterráneo (ámbito del pensar griego, de la Patrística cristiana y de las tres escolásticas), se había implantado como *única* experiencia fáctica histórica de vida cristiana

la del mundo europeo. Como la historia no contaba como método fundamental, las diversidades históricas no venían a marcar diferencias; los no-europeos sólo podían copiar y repetir la única teología posible: la helenístico-cristiana que, de hecho, sólo conceptualizaba la experiencia fáctica europea. Pero, al descubrirse a la historia de la salvación *como lugar teológico* y a la misma historia como un momento indivisible de la única teología, comienzan a aparecer las diferencias y la teología no puede sino tomarlas en cuenta. Cuando se cobra cabal conciencia de este hecho, sólo así, aparece una nueva teología. En América latina este descubrimiento, presentido desde hace decenios (y que yo mismo en la primera edición de esta obra indicaba en 1964 explícitamente), sólo ha cobrado temática claridad desde hace unos cinco años.

La temporalidad, como la comprensión del ser, es un momento existenciario de la estructura ontológica del ser humano. El ser humano no se cumple en un presente, pasado o futuro cerrados; su existir incluye unitariamente un pasado histórico-tradicional que implanta un futuro desde el que se abren las posibilidades del presente. Ese haber-sido que sitúa al poder-ser en el que se funda el estar-siendo indica, resumidamente, el *factum* de la temporalidad. Uno de sus modos es la historicidad. Histórico es un documento por haber-sido en un mundo-sido; por haber estado a la mano de un hombre que fue-en-el-mundo.[9] Si histórico es el ser del hombre, debe serlo igualmente el ser cristiano. Histórico es el ser cristiano como historia santa, y el método de la teología como historia es la mejor interpretación de lo implícito en el nivel existencial. Si no se considera el momento histórico del ser cristiano se lo abstractiza y disuelve en lo universal. Al no considerarse el momento histórico del ser cristianos en América latina, se evaporó la peculiaridad de nuestra realidad eclesial. Es por ello que al llegar al siglo XVI y continuar la historia eclesial europea hasta el siglo XX, el latinoamericano sentía alejarse de su ser propio para ir cayendo en un ser alienado o inauténtico: su europeización significaba su aniquilación como latinoamericano. La historia del acontecer cristiano en América latina (ese momento de la historia de la salvación que se va cumpliendo en nuestro continente) es *esencial*, como momento indivisible de la única teología, para poder pensar entre nosotros cristianamente. El pensar teológico surge de una praxis, y nuestra praxis es la latinoamericana. Y así como la teología-histórica (no una teología entre otras sino la única) implanta metódicamente un sacramento o una institución en la historia para ver su estructura esencial (p. e. desde el Antiguo al Nuevo Testamento, y dentro de la tradición primitiva, conciliar y europea), es necesario, en toda cuestión (aún en el tratamiento del dogma de la Trinidad, la Iglesia, los sacramentos, etc.) continuar ese movimiento dialéctico en nuestra historia eclesial latinoamericana: en la praxis misionera del siglo XVI, en los concilios y sínodos, en las

9. Véase en la conferencia indicada supra, *nota 2*, I, 2: «Historicidad cristiana auténtica e inauténtica».

disposiciones concretas, en las tradiciones institucionales o en el «catolicismo popular». Todo debe ir recibiendo en ese momento de la Historia de la Salvación (la historia de la Iglesia latinoamericana) una tonalidad propia que la praxis cristiana latinoamericana ha ido imprimiendo a mediaciones.

Queremos dejar entonces bien claro, desde un punto de vista hermenéutico o metódico, que la historia de la Iglesia latinoamericana constituye como momento esencial parte de la única teología real que pueda pensarse en América latina. En este caso, dicha historia, no es todavía la historia precristiana (que en los tres capítulos siguientes va indicada con las secciones I); ni siquiera el relato pormenorizado de los acontecimientos; sino el descubrimiento de un sentido teologal (ya indicado en la periodificación y síntesis de los períodos de las secciones II, y especialmente por algunas reflexiones finales de los tres capítulos en las secciones III). La única teología piensa la estructura ontológica (dogmática) que se cumple en la praxis cristiana (moral) concretizada históricamente (exégesis en un primer momento e historia después de la Iglesia). Estructura ontológica que es la Trinidad manifestada en la historia por el Pueblo de Israel, prefiguradamente, y en Cristo y la Iglesia hasta su cumplimiento final en la Parusía.

4. Teología de la liberación

Todo lo dicho podría ser abstracto o universal si dejáramos de lado otro momento existenciario de la estructura ontológica del hombre (ya hemos indicado la comprensión y la temporalidad). Se trata de que el ser en el mundo es siempre, concomitante y condicionadamente, un ser-con-otro.[10] El *ethos* cristiano tiene tres modos ontológico-teologales donde se concretan los existenciarios indicados: a la comprensión corresponde la fe, a la temporalidad la esperanza, y, ahora, al ser-con-otro: la caridad. El hombre puede tener una relación óntica con respecto a los objetos culturales o los entes, pero con respecto al hombre como persona tiene una relación irrespectiva[11] de otro tipo: cuando el hombre transforma a otro hombre en mera cosa (para ser conocida, usada, manipulada) cosifica al hombre, lo degrada degradándose. El otro, como otra persona, se me manifiesta como «fuera» del orden de mi comprensión, como un «fuera» de mi mundo que irrumpe en mi mundo por su palabra que expresa un siempre más-allá libre y personal, misterioso. Dios es el Otro absolutamente Otro y su palabra es la revelación. Mi relación irrespectiva («relación sin relación» dice Levinas) con el otro puede establecerse de diversas maneras. La caridad, justamente, viene a mostrar la perfecta apertura al otro como misterio, en actitud fraternal amante y respetuosa por su otredad. La caridad es, exactamente, la

10. Cfr. *Ser y tiempo*, § 26, y la *nota bibliográfica I*, al fin, p. 324.
11. Cfr. E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, Nijhoff, La Haya, 1967.

actitud contraria a la conclusión *práctica* de la metafísica moderna del sujeto.[12] Lo notable es que el español renacentista que llegó a América —siglo y medio antes que Descartes expresara teóricamente la experiencia fáctica española: *ego cogito*— tenía una actitud clara del hombre ante el hombre, un modo ya afianzado de ser-con-otro: el de ser *conquistador*. En el fondo ontológico del conquistador hay una voluntad de dominio, voluntad de poder (que Nietzsche expresará en sus últimas consecuencias a fines del siglo XIX, y por ello Heidegger ve en él la culminación de la metafísica moderna). Ese dominar español, antes portugués, después holandés, inglés, europeo y por último norteamericano o ruso (los países llamados desarrollados), instaura fáctica e históricamente una dialéctica de dominio (que quizá ya el cruzado medieval mostraba desde siglos antes todavía). Esta relación de hombre-hombre es relación política; lo político en su plano ontológico.

Ser hombre en América latina, en la América *colonial* o neocolonial, desde siempre, es ser dominado, oprimido. *Ontológicamente* (y por ello su comprensión, su temporalidad, su corporalidad, su ser libre,...) *el hombre americano* (sea el indio con respecto al encomendero, sea el criollo con respecto al español, sea el español colonial con respecto al español metropolitano, sea el latinoamericano pueblo u oligarquía con respecto a Europa o Norteamérica pueblo u oligarquía burguesa internacional) *sufre en su ser un menoscabo, un ser-menos, un ser de alguna manera esclavo*. El hombre americano latino es explotado junto al oro o la plata, al trigo o a la carne, al café o al petróleo, al estaño o el cobre. El hombre latinoamericano es una cultura silenciosa y dominada que no tiene palabras, porque al repetir la palabra europea silencia, inconsciente e ignoradamente, su propia palabra alienada.

Y bien, una teología-histórica que tenga en cuenta nuestra historia desde el siglo XVI, en su propio camino, y que intente pensar a la luz de la fe a América latina oprimida es lo que debemos llamar una teología de la liberación. ¿Por qué? Simplemente, porque la única teología que es dogmática-histórica es igualmente práctica (se la llamaba moral), es decir: debe estudiar no sólo la estructura teológica de la opresión sino el camino pastoral de la salvación, de la liberación. No es sólo un ver «la miseria de mi pueblo en Egipto», es también un salir con el pueblo, liberándolo, en el largo trayecto del desierto y ahí, fácticamente, seguir *pensando* (teología) a partir de la praxis histórica los pasos siguientes a seguir dando.

Veremos esto más concretamente al fin del capítulo IV.

12. *Para una destrucción de la historia de la ética*, cap. IV. La conexión entre la metafísica de la subjetividad y la dialéctica de dominación-dominado, países desarrollados y subdesarrollados, está de más decir que Heidegger no la ha indicado expresamente, pero no es un milagro que su alumno Marcuse la indique, aunque desde los países opulentos; desde nosotros la solución de la dialéctica dará nuevos e impensados frutos.

II. LA CULTURA LATINOAMERICANA

Nos toca ahora dar un paso más. Otro de los momentos fundamentales de la estructura ontológica humana es la corporalidad. Nada en el hombre puede dejar de decir relación al cuerpo, no como cuerpo físico-real, sino como condición corporal de experiencia de todo lo que en el mundo nos hace frente. La teología expresa este nivel cuando habla de la *sacramentalidad.*[13] La condición humana corporal exige, siempre, la concreción de las mediaciones. El hombre no es un ángel: todo lo que comprende, espera, ama, obra, se mediatiza corporalmente. La totalidad de las mediaciones en la línea de la corporalidad, como transformación mundanizante del cosmos, la llamaremos cultura. La cultura latinoamericana será el ámbito pre-cristiano (aunque el cristiano haya ya obrado mucho en su interior como cristiandad) sobre el que y mediante el cual la fe y la praxis cristianas se hacen reales. La fe no es nunca una cultura pero, por la ley de la Encarnación (que es el fundamento y la asunción cristiana de la corporalidad), no hay fe auténtica que no se cumpla en una cultura: la cultura es la mediación necesaria (sea esta o aquella) de la fe cristiana.

1. Civilización universal y cultura regional

Cuando hablaremos de cultura, de nuestra cultura, no podremos dejar de lado estos principios que guiarán nuestra exposición. La cultura será una de las dimensiones, veremos cual, de nuestra existencia histórica, un complejo de elementos que constituyen radicalmente nuestro *mundo.* Ese *mundo,* que es un sistema concreto de significación, puede ser estudiado, y es la tarea de las «Ciencias del Espíritu» el hacerlo. «El hombre —nos dice Paul Ricoeur— es aquel ser que es capaz de efectuar sus deseos como disfrazándose, ocultándose, por regresión, por la creación de símbolos esterotipados».[14] Todos esos contenidos intencionales, esos «ídolos (que porta la sociedad) como en un sueño despierto de la humanidad, son el objeto de la hermenéutica de la cultura».[15] Hermenéutica, exégesis, develación de la significación oculta es nuestra tarea, y para ello indicaremos en este corto artículo algunos pasos metódicos previos en el estudio de la cultura, de la cultura latinoamericana, de nuestra cultura nacional.

«La humanidad, considerada en su totalidad, entra progresivamente en una civilización mundial y única, que significa a la vez un progreso gigan-

13. Véase la *Nota bibliográfica* III, en pág. 326.
14. *De l'interpretation, essai sur Freud,* Seuil, París, 1965, p. 164. Véase la *nota bibliográfica* IV, p. 327.
15. Ibid.

tesco para todos y una tarea inmensa de supervivencia y adaptación de la herencia cultural en este cuadro nuevo».[16] Es decir, pareciera que existe una civilización mundial, y, en cambio, una tradición cultural particular. Antes de continuar y para poder aplicar lo dicho a nuestro caso latinoamericano y nacional, deberemos clarificar los términos que estamos usando.

Hemos ya explicado en algunos de nuestros trabajos la significación de civilización y cultura,[17] aquí resumiremos lo dicho ahí y agregaremos, sin embargo, nuevos elementos que hasta ahora no habíamos considerado.

a) Civilización. La civilización[18] es el sistema de instrumentos inventado por el hombre, transmitido y acumulado progresivamente a través de la historia de la especie, de la humanidad entera. El hombre primitivo, pensemos por ejemplo en un *Pithecanthropus* hace un medio millón de años, poseyó ya la capacidad de distinguir entre la mera «cosa» (objeto integrante de un medio animal) y un «medio» (ya que la transformación de cosa en útil sólo es posible por un entendimiento universalizante que distingue entre «esta» cosa, «la» cosa en general y un «proyecto» que me permite deformar la cosa en *medio-para*). El hombre se rodeó desde su origen de un mundo de «instrumentos» con los que convivió, y teniéndolos a mano los hizo el contexto de su ser-en-el-mundo.[19] El «instrumento» —el medio— se evade de la actualidad de la cosa y se transforma en un algo intemporal, impersonal, abstracto, transmisible, acumulable que puede sistematizarse según proyectos variables. Las llamadas altas civilizaciones son supersistemas instrumentales que el hombre logró organizar desde el Neolítico, después de un largo millón de años de innumerables experiencias y adiciones de resultados técnicos. Sin embargo, desde la piedra no pulida del hombre primitivo al satélite que nos envía fotos de la superficie lunar hay sólo diferencia cuantitativa de tecnificación, pero no una distinción cualitativa —ambos son útiles que cumplen con un proyecto ausente en la «cosa» en cuanto tal; ambos son elementos de un mundo humano.[20]

El sistema de instrumentos que hemos llamado civilización tiene diversos niveles de profundidad (*paliers*), desde los más simples y visibles a los más complejos e intencionales. Así es ya parte de la civilización, como la totalidad instrumental «dada a la mano del hombre», el clima, la vegetación, la topografía. En segundo lugar las obras propiamente humanas, como los

16. PAUL RICOEUR, *Histoire et verité*, Seuil, París, 1964, p. 274 (del artículo publicado en «Esprit», París, octubre 1961).

17. Cfr. *Chrétientés latino-américains*, en «Esprit», julio 1965, pp. 3 ss. (conferencia inaugural de la *Semana Latinoamericana I*, París, 1964); *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina*, Estela, Barcelona, 1967, cap. I, II, 1-2; nuestro curso impreso por los alumnos sobre *Latinoamérica en la Historia Universal* (Universidad del Nordeste) § 2-5.

18. Nos oponemos a la posición de Spengler (civilización como decadencia de la cultura) o aun a la de Toynbee (como el «campo inteligible de comprensión histórica»), adoptando la posición de Gehlen (*Der Mensch*, Athenäum, Berlín, 1940) y Ricoeur (o. cit.).

19. Cfr. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 1º, pp. 68-70, el *Wozu* del medio que está a *nuestro alcance*.

20. Es todo el mundo de los «vehículos materiales» de Pitrim Sorokin, *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis*, Aguilar, Madrid, 1956, pp. 239 ss.

caminos, las casas, las ciudades, y todos los demás útiles incluyendo la máquina y herramientas. En tercer lugar, descubrimos los útiles intencionales que permiten la invención y acumulación sistemática de los otros instrumentos exteriores: son las técnicas y las ciencias. Todos estos niveles y los elementos que los constituyen, como hemos dicho, no son un caos sino un cosmos, un sistema —más o menos perfecto, con mayor o menor complejidad.

Decir que algo posee una estructura o es un sistema es lo mismo que indicar que poseen un sentido.

b) El ethos. Antes de indicar la dirección de sentido del sistema hacia los valores, analizaremos previamente la posición del portador de la civilización con respecto a los instrumentos que la constituyen. «En todo hacer y actuar como tal se esconde un factor de gran peculiaridad: la vida como tal obra siempre en una *actitud* determinada, la actitud *en* que se obra y *desde* la cual se obra».[21]

Todo grupo social adopta una manera de manipular los instrumentos, un modo de situarse ante los útiles. Entre la pura objetividad de la civilización y la pura subjetividad de la libertad existe un plano intermedio, los *modos*, las actitudes fundamentales, los existenciales que cada persona o pueblo ha ido constituyendo y que lo pre-determina, como con una inclinación *apriori* en sus comportamientos.[22]

Llamaremos *ethos* de un grupo o de una persona al complejo total de actitudes que predeterminando los comportamientos forman sistema, fijando la espontaneidad en ciertas funciones o instituciones habituales. Ante un arma (un mero instrumento), un azteca la empuñará para usarla aguerridamente, para vencer al contrario, cautivarlo e inmolarlo a sus dioses para que el universo subsista; mientras que un monje budista, ante un arma, volverá su rostro en gesto de desdén, porque piensa que por las guerras y los triunfos se acrecienta el deseo, el apetito humano, que es la fuente de todos los males. Vemos, entonces, dos actitudes diversas ante los mismos instrumentos, un modo distinto de usarlos. El *ethos,* a diferencia de la civilización, es en gran parte incomunicable, permaneciendo siempre dentro del horizonte de una subjetividad (o de una intersubjetividad regional o parcial). Los modos que van configurando un carácter propio se adquieren por la educación ancestral, en la familia, en la clase social, en los grupos de función social estable, dentro del ámbito de todos aquellos con los que se convive, constituyendo un *nosotros.* Un elemento o instrumento de civilización puede transmitirse por una información escrita, por revistas o documentos, y su aprendizaje no necesita más tiempo que el de su compren-

21. ERICH ROTHACKER, *Problemas de antropología cultural,* Fondo de Cultura Económica, México, 1957, p. 16.

22. M. Merleau-Ponty indica esto cuando dice «que los objetos de uso hacen emerger nuevos ciclos de comportamiento» (*La estructura del comportamiento,* Hachette, Buenos Aires, 1957, p. 228).

sión intelectual, técnica. Un africano puede salir de su tribu en Kenia y siguiendo sus estudios en uno de los países altamente tecnificados, puede regresar a su tierra natal y construir un puente, conducir un automóvil, conectar una radio y vestirse «a la occidental». Sus actitudes fundamentales pueden haber permanecido casi inalterables —aunque la civilización modificará siempre, en mayor o menor medida, el plexo de actitudes como bien pudo observarlo Gandhi.[23] El *ethos* es un mundo de experiencias, disposiciones habituales y existenciales, vehiculadas por el grupo inconscientemente, que ni son objeto de estudio ni son criticadas —al menos por la conciencia ingenua, la del hombre de la calle y aún la del científico positivo—, como bien lo muestra Edmund Husserl. Dichos sistemas *ethicos*, a diferencia de la civilización que es esencialmente universal o universalizable, son vividos por los participantes del grupo y no son transmisibles sino asimilables, es decir, para vivirlos es necesario, previamente, adaptarse a asimilarse al grupo que los integra en su comportamiento.

Por ello la civilización es mundial, y su progreso es continuo —aunque con altibajos secundarios— en la historia universal; mientras que las actitudes (constitutivo de la cultura propiamente dicha) son particulares por definición —sea de una región, de naciones, grupos y familia y al fin, radicalmente, de cada uno (el *So-sein* personal).[24]

c) *El pro-yecto.* Tanto el sistema de instrumentos como el plexo de actitudes están, al fin, referidos a un sentido último, a una premisa radical, a un reino de fines y valores que justifica toda acción.[25] Estos valores se encuentran como encubiertos en símbolos, mitos o estructuras de doble sentido, y que tienen por contenido los fines últimos de todo el sistema intencional que llamamos al comienzo *mundo*. Para usar un nombre, proponemos el que indica Ricoeur (inspirándose por su parte en los pensadores alemanes):[26] núcleo ético-mítico, concreción simbólica de la comprensión existencial fundamental. Se trata del sistema de valores que posee un grupo inconsciente o conscientemente, aceptado y no críticamente establecido. «Según esto la morfología de la cultura deberá esforzarse por indagar cuál es el centro ideal, ético y religioso»;[27] es decir, «la cultura es realiza-

23. «Entrar en la verdadera intimidad de los males de la Civilización le resultará muy difícil. Las enfermedades de los pulmones no producen lesión aparente... La Civilización es una enfermedad de este género, y nos es preciso (a los hindús) ser prudentes en extremo.» (*La civilización occidental*, Sur, Buenos Aires, 1959, p. 54). ¡No aprobamos el pesimismo de Gandhi con respecto a la civilización, pero debemos aprender mucho de su actitud crítica con respecto a la tecnología!

24. En las sociedades o grupos los elementos o constitutivos del *ethos* se exteriorizan por funciones o instituciones sociales que fijan su ejercicio en la comunidad (cfr. GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur*, Athenäum, Frankfurt, 1965).

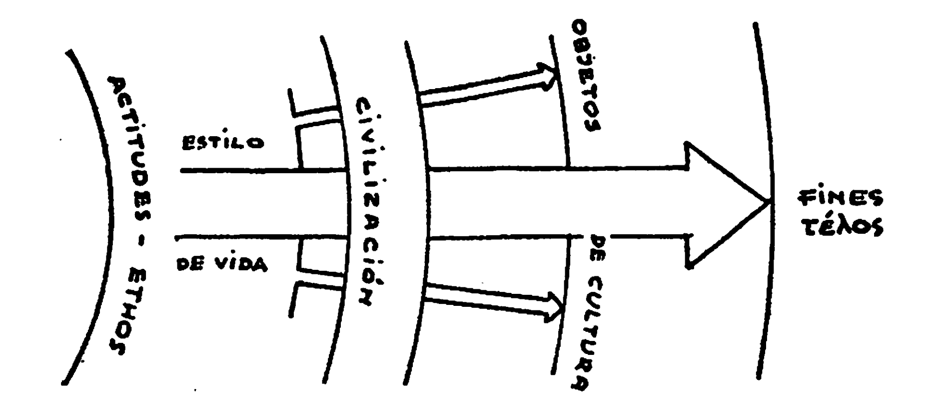
25. No admitimos la distinción de Max Scheler, *Etica*, Revista de Occidente, Buenos Aires, 1948, I, pp. 61 ss.; ya que los fines, los auténticos fines de la voluntad o tendencia, son valores.

26. Este pensador le llama «le noyau éthico-mythique» (*Historie et verité*, p. 282). Los alemanes usan la palabra «Kern».

27. EDUARD SPRANGER, *Ensayos sobre la cultura*, Argos, Buenos Aires 1947, p. 57.

ción de valores y estos valores, vigentes o ideales, forman un reino coherente en sí, que sólo es preciso descubrir y realizar».[28]

Para llegar a una develación de estos valores, para descubrir su jerarquía, su origen, su evolución, será necesario echar mano de la historia de la cultura y de la fenomenología de la religión —porque, hasta hace pocos siglos eran los valores divinos los que sustentaban, sostenían y daban razón de todos los sistemas existenciales. Con Cassirrer y Freud, el antes nombrado filósofo agrega: «Las imágenes y los símbolos constituyen lo que podríamos llamar el sueño en vigilia de un grupo histórico. En este sentido puede hablarse de un núcleo ético-mítico que constituye el fondo cultural de un pueblo. Puede pensarse que es en la estructura de este inconsciente o de este suconsciente donde reside el enigma de la diversidad humana.»[29] Como ya hemos explicado en nuestros cursos de Historia de la Cultura las consecuencias concretas de esta distinción metódica, pasaremos ahora al apartado siguiente.



d) *¿Qué es cultura?* Se trata ahora de intentar una definición de cultura, o lo que es todavía más importante, comprender adecuadamente sus elementos constituyentes. Los valores son los contenidos o el polo teleológico de las actitudes (según nuestras definiciones anteriores, el *ethos* depende del núcleo objetivo de valores), que son ejercidos o portados por el comportamiento cotidiano, por las funciones, por las instituciones sociales. La modalidad peculiar de la conducta humana como totalidad, como

28. E. ROTHACKER, o. cit., pp. 62-63.

29. RICOEUR, o. cit., p. 284. Y agrega: «Los valores de los que hablamos aquí residen en las actitudes concretas ante la vida, en tanto forman *sistema* y que no son cuestionadas de manera radical por los hombres influyentes y responsables» (ibid, p. 282-283); «para alcanzar el núcleo cultural de un pueblo hay que llegar hasta el nivel de las imágenes y símbolos que constituyen la representación de base de un pueblo». (Ibid., p. 284).

un organismo estructural con complejidad pero dotado de unidad de sentido, lo llamaremos *estilo de vida*. El estilo de vida o temple de un grupo es el comportamiento coherente resultante de un reino de valores que determina ciertas actitudes ante los instrumentos de la civilización —es todo eso y al mismo tiempo.[30]

Por su parte lo propio de los estilos de vida es expresarse, manifestarse: La objetivación en objetos culturales, en portadores materiales de los estilos de vida, constituye un nuevo elemento de la cultura que estamos analizando: las obras de arte —sea literaria, plástica, arquitectónica—, la música, la danza, las modas del vestido, la comida y de todo comportamiento en general, las ciencias del espíritu —en especial la historia, psicología y sociología, pero igualmente el derecho—, y en primer lugar el mismo lenguaje como el lugar propio donde los valores de un pueblo cobran forma, estabilidad y comunicación mutua. Todo ese complejo de realidades culturales —que no es la cultura integralmente comprendida— le llaman los alemanes el *Espíritu objetivo* (siguiendo la vía emprendida por Hegel, que recientemente ha utilizado muy frecuentemente Hartmann), y se confunde a veces con los útiles de civilización. Una casa es, por una parte, un objeto de civilización, un instrumento inventado por una técnica de la construcción; pero al mismo tiempo, y en segundo lugar, es un objeto de arte si ha sido hecho por un artista, por un arquitecto. Podemos decir, por ello, que de hecho todo objeto de civilización se transforma de algún modo y siempre en objeto de cultura, y por ello, al fin, todo el mundo humano es un mundo cultural, expresión de un estilo de vida que asume y comprende las meras técnicas u objetos instrumentales impersonales y neutros de un punto de vista cultural.

Ahora podemos proponer una descripción final de lo que es cultura. *Cultura es el conjunto orgánico de comportamientos predeterminados por actitudes ante los instrumentos de civilización, cuyo contenido teleológico está constituido por los valores y símbolos del grupo,* fundados por último en una comprensión ontológica, es decir, *estilos de vida que se manifiestan en obras de cultura y que transforman el ámbito físico-animal en un mundo humano, un mundo cultural.*[31]

Tenemos conciencia que esta descripción está permanentemente situada en un nivel estructural, que permite sin embargo todavía ser fundado *ontológicamente*. En la filosofía de la cultura se habla de valores, estructuras, contenidos, *ethos*. Todas estas nociones pueden ser absolutizadas y estamos en el estructuralismo como posición metafísica; pueden en cambio

30 Sobre los *estilos de vida* véase lo que dice Freyer, Spranger, Rothacker, N. Hartmann (*Das Problem des geistigen Seins*, Gruyter, Berlín, 1933).

31. A las *actitudes* se las podría llamar las «causas dispositivas» de la cultura; a los *valores* y símbolos el reino de «fines»; al *estilo* el constitutivo propio o «formal» de la cultura; a las *obras* de cultura la causa material o el en donde se expresa y se comunica la cultura y al mismo tiempo el «efecto» de la operación transitiva.

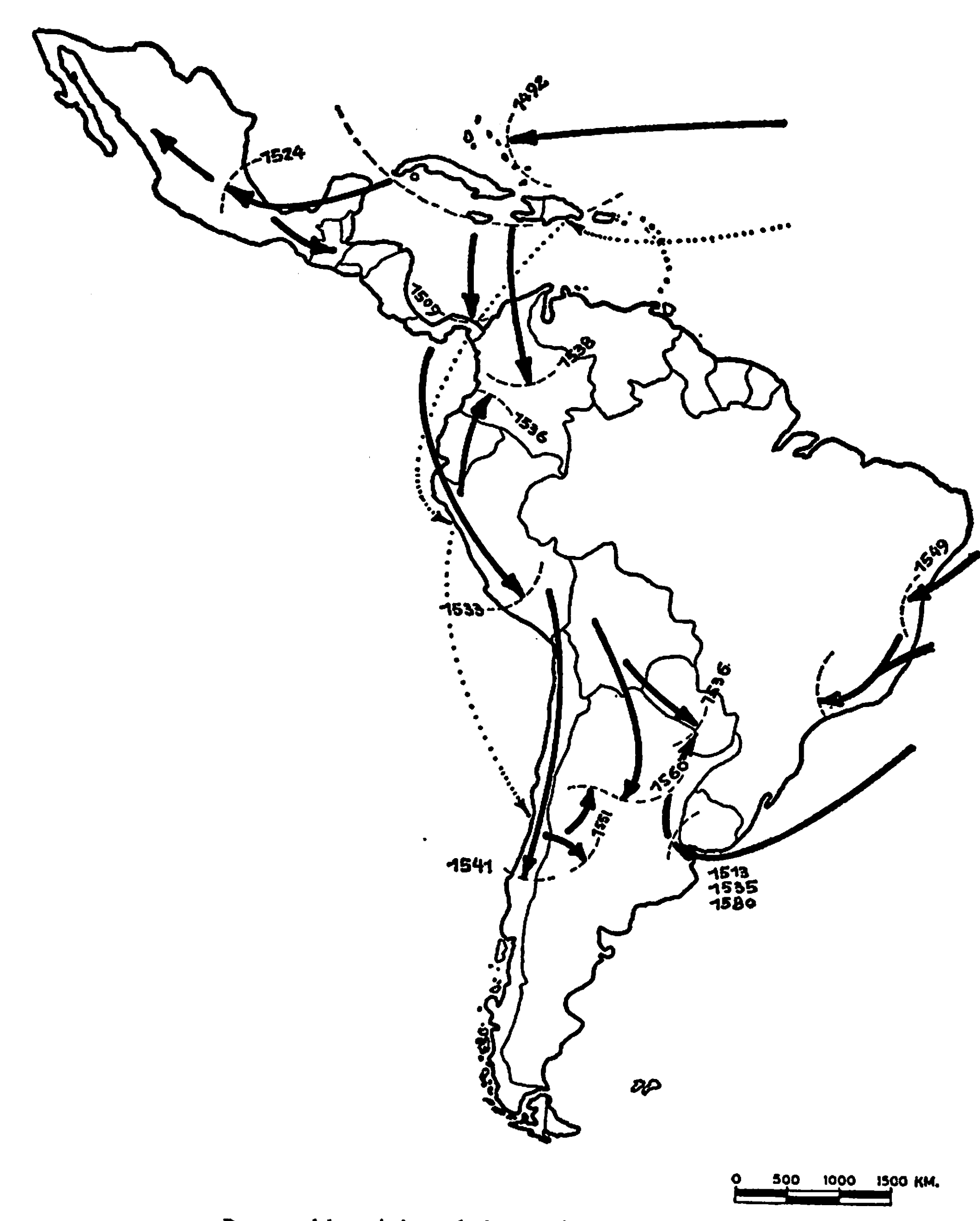
ser fundadas y nos abrimos entonces al nivel propiamente ontológico. La fundamentación ontológica no es tarea de este artículo.

e) *¿Cultura latinoamericana?* A veces oímos hablar de que no existe una cultura latinoamericana o una cultura nacional. Desde ya, y esto podríamos justificarlo largamente —pero es, por otra parte, evidente—, ningún pueblo, ningún grupo de pueblos puede dejar de tener cultura. No sólo que la cultura en general se ejerza *en* ese pueblo, sino que ese pueblo tenga *su* cultura. Ningún grupo humano puede dejar de tener cultura, y nunca puede tener una que no sea la suya. El problema es otro. Se confunden dos preguntas. ¿Tiene este pueblo cultura? y ¿tiene este pueblo una gran cultura original? ¡He aquí la confusión!

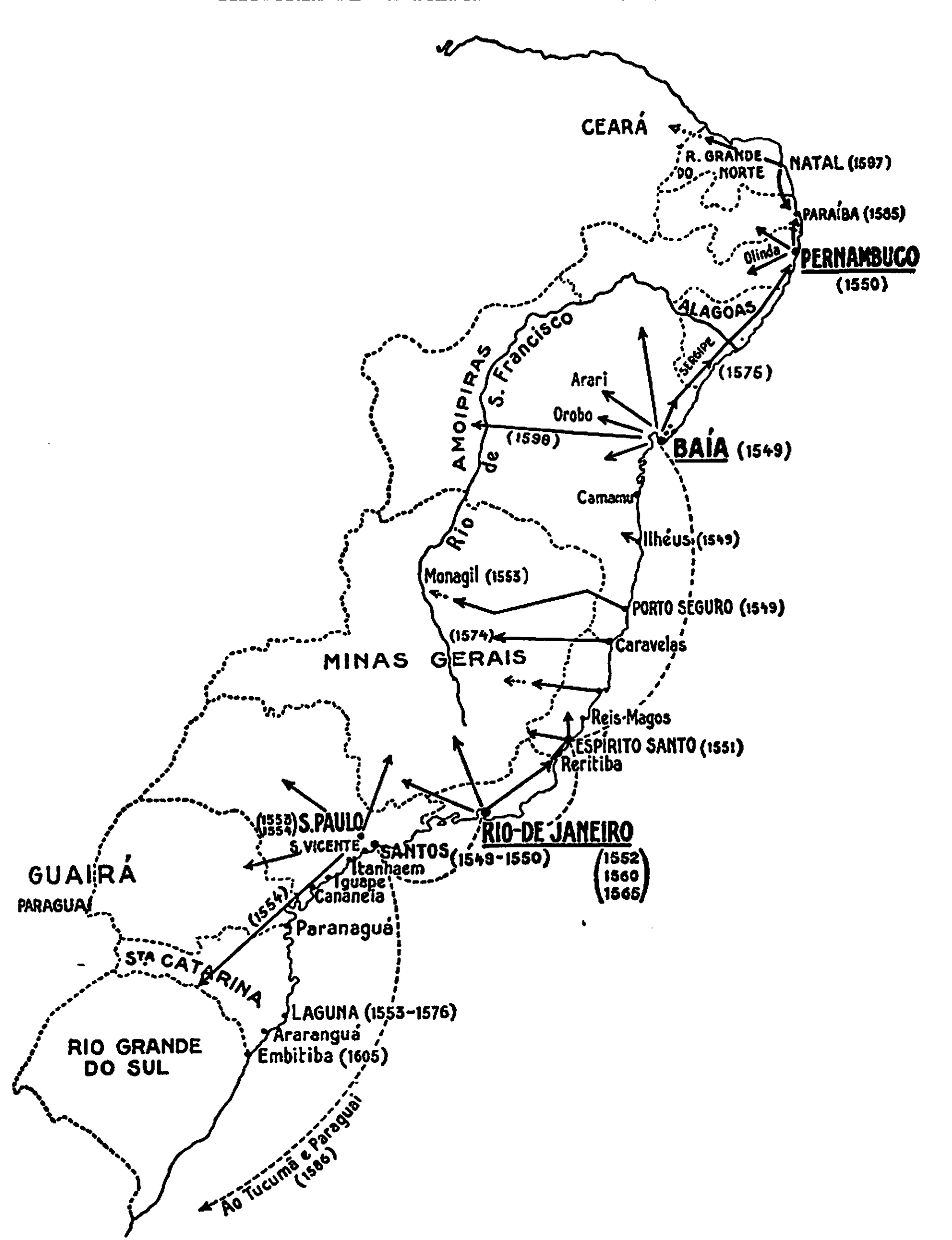
No todo pueblo tiene una gran cultura; no todo pueblo ha creado una cultura original. Pero ciertamente tiene siempre una, por más despreciable, inorgánica, importada, no integrada, superficial o heterogénea que sea. Y, paradójicamente, nunca una gran cultura tuvo desde sus orígenes una cultura propia, original, clásica. Sería un contrasentido pedirle a un niño ser adulto; aunque muchas veces los pueblos, de su niñez, pasan a estados adultos enfermizos y no llegan a producir grandes culturas. Cuando los Aqueos, Dorios y Jonios invadieron la Hélade durante siglos no puede decirse que tenían una gran cultura; más bien se la arrebataron y la copiaron al comienzo a los Cretenses. Lo mismo puede decirse de los Romanos con respecto a los Etruscos; de los Acadios con respecto a los Súmeros; de los Aztecas con respecto a la infraestructura de Teotihuacán. Lo que hace que ciertas culturas lleguen a ser grandes culturas es que junto a su civilización pujante «crearon una literatura, unas artes plásticas y una filosofía como medios de formación de su vida. Y lo hicieron en un eterno ciclo de ser humano y de *autointerpretación* humana... Su vida tenía una alta formación porque en el arte, la poesía y la filosofía se creaba un espejo de *autointerpretación* y *autoformación*. La palabra cultura viene de *colere*, cuidar, refinar. Su medio es la autointerpretación».[32] Lo que dicho de otro modo podría expresarse así: Un pueblo que alcanza a expresarse a sí mismo, que alcanza la autoconciencia, la conciencia de sus estructuras culturales, de sus últimos valores, por el cultivo y evolución de su tradición, posee identidad consigo mismo.

Cuando un pueblo se eleva a una cultura superior, la expresión más adecuada de sus propias estructuras la manifiesta el grupo de hombres que es más conciente de la complejidad total de sus elementos. Siempre existirá un grupo, una élite que será la encargada de objetivar toda la comunidad en obras materiales. En ellas toda la comunidad contemplará lo que espontáneamente vive, porque es su propia cultura. Un Fidias en el Partenón o un Platón en *La República* fueron los hombres cultos de su época que supieron manifestar a los Atenienses las estructuras ocultas de su propia cultura. Igual función cumplió un Nezahualcoyotl el tlamatinime

32. ROTHACKER, o cit., p. 29.



Progreso del movimiento de la conquista y evangelización.



Progreso de la conquista y evangelización en Brasil.

de Tezcoco o José Hernández con su *Martín Fierro*.[33] El hombre culto es aquel que posee la conciencia cultural de su pueblo; es decir, la autoconciencia de sus propias estructuras, «es un saber completamente preparado, alerta y pronto al salto de cada situación concreta de la vida; un saber convertido en segunda naturaleza y plenamente adaptado al problema concreto y al requerimiento de la hora... En el curso de la experiencia, de cualquier clase que ésta sea, lo experimentado se ordena para el hombre culto en una totalidad cósmica, articulada conforme a un sentido»,[34] el de su propia cultura. Ya que «conciencia cultural es, fundamentalmente, una conciencia que nos acompaña con perfecta espontaneidad... La conciencia cultural ... resulta ser así una estructura radical y fundamentalmente preontológica» —nos dice Ernesto Mayz Vallenilla en su *Problema de América*.[35]

Vemos que hay como una sinergia entre gran cultura y hombre culto. Las grandes culturas tuvieron legión de hombres cultos, y hasta la masa poseía un firme estilo de vida que le permitía ser consecuente con su pasado —tradición— y creador de su futuro. Todo esto recibido por la educación, sea en la ciudad, en el círculo familiar, en las instituciones, ya que «educar significa siempre propulsar el desarrollo metódico teniendo en cuenta las estructuras vitales previamente conformadas».[36] No hay educación posible sin un estilo firme y anteriormente establecido.

2. Cultura latinoamericana y cultura nacional

Las historias particulares de nuestras naciones latinoamericanas tienen en su configuración independiente una corta historia; en el mejor de los casos su cuerpo de leyes fundamentales acaban de cumplir un siglo. El grito de independencia lanzado al comienzo sin demasiada confianza se fue arraigando por la debilidad hispánica. Los antiguos Virreinados, a veces sólo Audiencias o Capitanías generales, autónomas más por las distancias que por la importancia del número de habitantes, de su economía o cultura, fueron —siguiendo un acontecer análogo— organizándose en naciones desde 1822, terminando el doble proceso revolucionario. Muy pocas de nuestras naciones tuvieron en su pasado prehistórico una raíz lo suficien-

33. Cfr. M. León-Portilla, *El pensamiento prehispánico*, en «Estudios de historia de la filosofía en México», México, 1963, p. 44.

34. Max Scheler, *El saber y la cultura*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1960, p. 48.

35. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1959, pp. 21-22. En verdad no hay que hablar de *preontológico* —como lo hace Heidegger—, sino de precientífico o *prefilosófico* —como lo hacía Husserl y bien lo indica De Waelhens—. El hombre culto tiene conciencia *refleja* de aquellas estructuras de la vida cotidiana, del estilo de vida, de los valores; conoce los objetos de arte y todo esto como «lo mamado» desde su origen y como lo propio por naturaleza (por nacimiento). No se trata de un sistema elaborado (lo científico o filosófico), sino de aquellas actitudes previas, las de la *Lebenswelt* de Husserl.

36. Spranger, o cit., p. 69. Los estilos se transforman en instituciones o funciones sociales, la educación los transmite y aun los afianza y procrea.

temente firme como para justificar una personalidad comunitaria e histórica adecuada; nos referimos a México, Perú y Colombia, ámbito geográfico de las únicas tres altas culturas latinoamericanas. La vida colonial, por su parte, permitiría quizá el nacimiento de dos o tres naciones —en torno al México del siglo XVI, de la Lima del XVII, y de Buenos Aires del XVIII—, y, sin embargo, vemos que pasan hoy de veinte las naciones, no siendo ninguna de ellas un «campo inteligible de estudio histórico» —al decir de Toynbee. Con otras palabras, ninguna de ellas puede dar razón acabada de su cultura, ni siquiera de sus instituciones nacionales, ya que todo fue unitario en la época de la Cristiandad colonial, y reacciones análogas produjeron la Emancipación. Pretender explicar nuestras culturas nacionales por sí mismas es un intento imposible, es un nacionalismo que debemos superar. Pero no sólo deberemos sobrepasar las fronteras patrias, sino ciertos límites históricos productos de una periodificación demasiado estrecha. No podremos explicar nuestras culturas nacionales si nos remontamos a algunas revoluciones recientes, si partimos de los comienzos del siglo XIX, y ni aún del siglo XVI. Las mismas culturas amerindianas sólo nos darán un contexto y ciertos elementos residuales de la futura cultura latinoamericana. Es decir, debemos situarnos en una visión de historia universal para desentrañar el sentido de nuestra cultura.[37]

a) *Prehistoria.* Para abarcar adecuadamente el sentido profundo y universal de nuestra cultura amerindiana, debemos incluir en nuestra mirada de conjunto al hombre desde su origen, debemos verlo progresar en el Paleolítico africano y euroasiático, para después, muy tardíamente, partir hacia América y ser, hecho a veces dejado de lado, el más asiático de los asiáticos, el más oriental de los orientales —tanto por su raza como por su cultura. Colón descubrió, efectivamente, hombres asiáticos. Para situar y comprender las altas culturas americanas debe partirse de las organizadas desde el IV milenio a. J. C. en el Nilo y la Mesopotamia, para después avanzar hacia el Oriente y poder por fin vislumbrar las grandes culturas Neolíticas americanas algo después de los comienzos de nuestra Era cristiana. ¡He allí nuestra *pre-historia!* Todas estas altas culturas no tuvieron un contacto directo —y si hubo alguno fue a través de los polinesios—, pero fueron el fruto maduro de estructuras ya configuradas en el Paleolítico, cuando el americano habitaba todavía el Asia oriental y las islas del Pacífico.

37. Véase nuestro artículo sobre *Iberoamérica en la Historia Universal*, en «Revista de Occidente» (Madrid) 25 (1965) 85-95. «Los nuevos países latinoamericanos, ya en los inicios de su independencia, se daban cuenta de que estaban al margen del progreso, al margen del mundo que pujantemente se levantaba a su lado y que, inclusive, los amenazaba con su inevitable expansión. Esta preocupación se expresa ya en el pensamiento de un libertador de pueblos como Simón Bolivar y en los pensadores preocupados por estructurar las naciones recién emancipadas, como Sarmiento y Alberdi, de la Argentina; Bilbao y Lasterría de Chile; José María Luis Mora de México, y otros muchos más. Frente al mundo moderno tenían que definir los países latinoamericanos los caracteres que les iban a permitir, o no, incorporarse a él como naciones igualmente modernas» (LEOPOLDO ZEA, *América Latina y el mundo*, Eudeba, Buenos Aires, 1965, p. 5). «Esta preocupación ha sido nuevamente la preocupación central de nuestros días en América latina» (Ibid, p. 9).

b) *Proto-historia.* Pero lo más importante, es que nuestra *proto-historia* (nuestra «primera» constitución o la formación de los elementos más radicales de nuestra cultura) comenzó allí en esa Mesopotamia antes nombrada, y no en las estepas euroasiáticas de los indoeuropeos. La proto-historia de nuestra cultura, de tipo semito-cristiano se origina en aquel IV milenio a. J. C., cuando por sucesivas invasiones las tribus semitas fueron influyendo toda la Media Luna. Acadios, Asirios, Babilónicos, Fenicios, Arameos, Hebreos, Arabes, y, desde un punto de vista cultural, los Cristianos, forman parte de la misma familia.

Ese hombre semito-cristiano fue el que dominó el Mediterráneo romano y helenista; fue el que evangelizó a los Germanos y Eslavos —indoeuropeos como los Hititas, Iránicos, Hindúes, Griegos y Romanos. Y, por último, dominaron igualmente la Península Ibérica —semita, desde un punto de vista cultural, tanto por el Califato de Córdoba como por los Reinos de Castilla y Aragón—. Los últimos valores, las actitudes fundamentales del conquistador, si se intenta una explicación radical, deberá remontarse hasta donde lo hemos indicado, es decir, hasta el IV milenio a. J. C. y junto a los desiertos Sirio-arábigos. Así surgen las cristiandades bizantina, rusa y latina.

c) *Historia.* Nuestra *historia* propiamente latinoamericana comienza con la llegada de un puñado de hispánicos, que junto a su mesianismo nacional poseían sobre los indios una superioridad inmensa tanto en sus instrumentos de civilización como en la coherencia de sus estructuras culturales. Nuestra historia latinoamericana comienza ahí, en 1492; por el dominio indiscutido del hispánico de la tardía cristiandad medieval sobre decenas de millones de asiáticos, o, de otro modo, de asiáticos y australoides que desde miles de años habitan un continente desmesuradamente inmenso por su espacio, y terriblemente corto en su a-historicidad. El indio no posee historia porque su *mundo* es el de la intemporalidad de la mitología primitiva, de los arquetipos eternos.[38] El conquistador comienza una historia y olvida la suya en Europa. América-hispánica parte entonces a cero. ¡Angustiosa situación de una cultura dependiente!

d) *La nación latinoamericana.* ¿Y nuestras naciones latinoamericanas? Hay naciones en el mundo que significan una totalidad cultural con sentido; pensemos en Rusia, China, India. Hay otras que poseen una perfecta coherencia con su pasado y que con otras naciones constituyeron una cultura original; tal sería el caso de Francia, Alemania, Inglaterra. Hay en cambio naciones absolutamente artificiales que no poseen unidad lingüística, religiosa, étnica; como por ejemplo el Congo belga o Sudáfrica. ¿Y nuestras naciones latinoamericanas? Y bien, están como a medio camino. Poseen sus Estados nacionales, sus historias autónomas desde hace sólo un siglo y medio, ciertas modalidades distintivas de un mismo estilo de vida, de una misma cultura común. Evidentemente tenemos nuestros poetas y hasta nuestros

38. Véase MIRCEA ELIADE, *Traité d'Histoire des religions*, Payot, París 1957, pp. 332 ss.

movimientos literarios; nuestra arquitectura, nuestros artistas plásticos; nuestros pensadores, filósofos, historiadores, ensayistas y sociólogos; lo que es más, tenemos ciertas actitudes ante la civilización, ciertos valores. ¿Pero acaso las diferencias entre nación y nación latinoamericanas son tan pronunciadas para poder decir que son culturas distintas? Hay profundas diferencias entre Honduras y Chile, entre Argentina y México, entre Venezuela y Uruguay. ¿Pero acaso no hay mayor similitud entre los habitantes de Caracas, Buenos Aires, Lima o Guatemala, que entre esos ciudadanos de la cultura urbana latinoamericana y un gaucho de las Pampas o del Orinoco, o un indio de las selvas peruanas o un indio mexicano?

Nuestras culturas nacionales son sólo ámbitos con personalidad dentro de un horizonte que posee sólo él cierta consistencia como para pretender el nombre de cultura propiamente dicha. Es decir, de la cultura latinoamericana todas nuestras culturas nacionales son partes constitutivas. Esa misma cultura regional, original y nuestra, ha sido durante cuatro siglos, de una manera u otra —como toda cultura germinal— un ámbito secundario y marginal, pero cada vez más autónomo, de la cultura europea. De ésta, sin embargo, Latinoamérica, por la situación de su civilización —de las condiciones socio-políticas, económicas y técnicas del subdesarrollo—, pero al mismo tiempo por la toma de conciencia de su estilo de vida, tiende a independizarse. Nuestra hipótesis es la siguiente: *Aún para la comprensión radical de cada una de nuestras culturas nacionales se deberá contar con las estructuras de la cultura latinoamericana.* No puede prolongarse el análisis de Latinoamérica para un futuro remoto, cuando el análisis de nuestras culturas nacionales haya terminado. Es un absurdo en morfología cultural, ya que son las estructuras del *todo* las que explican la morfología de las partes. La fisiología estudia primero la totalidad funcional del cuerpo, lo que permite después descubrir los órganos y sus actividades complementarias.

Los estudios regionales, nacionales o locales añadirán las modalidades propias de vivir o existenciar los valores humanos comunes, las actitudes del grupo mayor, los estilos de vida latinoamericanos. En el plano de los acontecimientos históricos es necesario partir de lo local para elevarse a lo nacional e internacional. En el plano de las estructuras culturales habrá que saber elegir algunos elementos esenciales de todos los componentes de la cultura, para estudiar las estructuras comunes. Desde estas estructuras comunes las particularidades nacionales aparecerán nítidamente. De lo contrario se mostrará como nacional lo que es común herencia latinoamericana, y se perderán, al contrario, rasgos propiamente nacionales. En nuestro país, por ejemplo, no existe ninguna biblioteca, ningún instituto que se dedique a la investigación de la cultura latinoamericana. Entidades como el *Iberoamerikanische Institut* de Berlín, paradójicamente, no abundan en América latina. Y... mientras Latinoamérica no encuentre su lugar en la historia universal de las culturas, nuestras culturas nacionales serán como

frutos sin árbol, como nacidas por generación espontánea. Un cierto «nacionalismo» cultural nos lanzó al encuentro de lo nacional. ¡Es necesario dar un paso adelante y descubrir Latinoamérica para salvar nuestra misma cultura nacional! ¡Es necesario, entonces, superar dicho nacionalismo!

Además, deberá contarse con la existencia de similitudes de ámbitos situados entre América latina como todo y cada nación. Así existe una América latina del Caribe, otra de los Andes (incluyendo Colombia y Chile), la del Amazonas y la del Plata. Esos subgrupos no pueden dejarse de lado cuando se tiene en cuenta la cultura nacional. Si se quisiera aún simplificar más, podría hablarse de una América latina del Pacífico —que mira hacia un pasado prehistórico— y una del Atlántico, más permeable a las influencias extranjeras y europeas.

e) *Diversos niveles.* ¿Cómo efectuar o poseer el *saber culto,* qué significa el tener una conciencia refleja de las estructuras orgánicas de nuestra cultura latinoamericana y nacional? Se deberá proceder analizando pacientemente cada uno de los niveles, cada uno de los elementos constitutivos de la cultura.

El núcleo simbólico o mítico de nuestra cultura, los valores que fundamentan todo el edificio de las actitudes y estilos de vida, son un complejo intencional que tiene su estructura, sus contenidos, su historia. Efectuar un análisis morfológico e histórico, aquí, sería imposible,[39] sólo indicaremos las hipótesis fundamentales y las conclusiones a las que se llegan.

Hasta el presente se están realizando algunos trabajos sobre las historias de las ideas en América latina,[40] pero nosotros no nos referimos a las ideas, a los sistemas expresos, sino a la comprensión concreta, a las estructuras intencionales no de los filósofos o pensadores, sino las que posee el hombre de la calle en su vida cotidiana. Y bien, los últimos valores de la

39. En nuestro curso de *Historia de la Cultura* (cfr. nota 7 de este trabajo) nos ocupamos detalladamente de esta cuestión (a partir del § 13 en adelante de ese curso).

40. Piénsese por ejemplo en la colección sobre Historia de las Ideas en América, publicada por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia y el Fondo de Cultura Económica (Tierra Firme), (véase Notas y comentarios). Esta colección no debe faltar en ninguna biblioteca de un hombre culto latinoamericano. Se trata de las obras de A. Ardao, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, todos en el FCE, México, desde 1956; G. Francovich, *El pensamiento boliviano en el siglo XX;* Cruz Costa, *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil;* R. H. Valle, *Historia de las ideas contemporáneas en Centro-América;* V. Alba, *Las ideas sociales contemporáneas de México;* etc. A ello podría agregarse el trabajo de A. Salazar Bondy, *La filosofía en el Perú*, Unión Panamericana, Washington, 1960. Hay libros como el de Alfredo Poviña, *Nueva historia de la sociología latino-americana,* Univ. de Córdoba, 1959, que nos abren igualmente panoramas desconocidos al nivel de historia de las ideas; lo mismo *Las ideas políticas en Chile* de Ricardo Donoso, FCE, México, 1946, por citar dos ejemplos de obras que deben ser usadas en un estudio evolutivo de las estructuras intencionales, y mucho más si se tiene en cuenta que sociología, filosofía, política y aun letras en general fueron ejercidas por personalidades polivalentes. ¿Un Echeverría, Sarmiento o Lucas Alamán no fueron todo ello al mismo tiempo —sin ser realmente especialistas en ninguna de las ramas nombradas?

41. Se deberá trabajar los materiales de las historias de las regiones (por ejemplo la de Krickeberg-Trimborn, *Die Religionen des alten Amerika,* Kohlhammer, Stuttgart, 1961) y por un método que aúne las posiciones de Schmidt, van der Leeuw, Eliade, Otto, Dilthey, pero dentro de un método fenomenológico como el propuesto por Husserl, por Max Scheler.

pre-historia, de la proto-historia y de la historia latinoamericana (al menos hasta bien entrado el siglo XIX) deberemos ir a buscarlos en los símbolos, mitos y estructuras religiosas. Para ello deberemos usar principalmente los instrumentos de las historias y fenomenologías de las religiones. Y esto porque, hasta la reciente secularización de la cultura, los valores fundamenles o los primeros símbolos de un grupo fueron siempre las estructuras *teológicas* —decimos explícitamente: un *logos* de lo divino.

En América, el estudio de los valores de nuestro grupo cultural, deberá comenzar por analizar la conciencia primitiva y su estructura mítica amerindiana,[41] en cuyos ritos y leyendas se encuentran los contenidos intencionales, los valores que buscamos —como bien lo sugiere Paul Ricoeur[42] siguiendo el camino de Jaspers. La filosofía no es sino la expresión racional (al menos hasta el siglo XVII) de las estructuras teológicas aceptadas y vividas por la conciencia del grupo.[43]

En un segundo momento se observará el choque del mundo de valores amerindianos e hispánico, no tanto en el proceso de la conquista como en el de la evangelización. El predominio de los valores semito-cristianos, con las modalidades propias del mesianismo hispánico medieval y renacentista en parte, no deja de lado un cierto sincretismo por la supervivencia de mitos amerindianos en la conciencia popular. Habrá que ver después la configuración propia de dichos valores en la historia de la Cristiandad colonial. Su crisis se producirá mucho después de la Emancipación, por el choque de corrientes procedentes de Europa a partir de 1830, que sólo lograrán imponer sus contenidos con la generación positivista desde el 1870.

El fenómeno más importante será, entonces, el de la secularización; de una sociedad de tipo de Cristiandad —lo que supone valores semejantes para todos y relativa intolerancia para con los ajenos— se pasará a una sociedad de tipo profana y pluralista. Sin embargo, los contenidos últimos del núcleo mítico, bien que secularizado, permanecerán idénticos. La visión del hombre, de la historia, del cosmos, de la trascendencia, de la libertad, seguirán siendo —exceptuando minorías que ejercen frecuentemente el poder— las ancestrales. Lo muestra la desaparición total del positivismo; lo muestra que los que se inspiraron o inspiran en modelos exclusivamente norteamericanos, franceses o ingleses terminan por sentirse ajenos en América latina, o lo que es lo mismo, América latina los rechaza por extranjeros.

Por nuestra parte creemos que nos es necesario, con autoconciencia, analizar ese mundo de valores ancestrales, descubrir sus últimos contenidos, aquello que tienen de permanente y esencial, y que nos permitirá salir con éxito de la doble situación y necesidad de desarrollar nuestra cultura y civilización.[44]

42. *La symbolique du mal*, Aubier, París, tercera parte de *La philosophie de la volonté*, 1960.
43. Véase nuestro trabajo sobre *El humanismo helénico y semita*.
44. Hay obras interpretativas generales que comienzan a indicarnos algunas hipótesis de trabajo, pero en casi todas ellas falta una previa metodología de filosofía de la cultura que les

Lo mismo puede decirse de nuestro *ethos*, del organismo de actitudes fundamentales —que constituyen los valores—.[45] Aquí la situación es más delicada todavía, los latinoamericanos no poseemos el mismo *ethos* trágico del indio, que le lleva a aceptar pacientemente un Destino necesario; ni tampoco el del hispánico, que de un modo clarividente nos lo describe Ortega y Gasset del siguiente modo: El español es aquel hombre que tiene «aquella capacidad de estar siempre —es decir, normalmente y desde luego— abierto a los demás y que se origina en lo que es, a mi juicio, la virtud más básica del ser español. Es algo elementalísimo, es una actitud primaria y previa a todo, a saber: la de no tener miedo a la vida, o, si quieren expresarlo en positivo, la de ser valiente ante la vida... El español no tiene última y efectivamente necesidades; porque para vivir, para aceptar la vida y tener ante ella una actitud positiva no necesita de nada. De tal modo el español no necesita de nada para vivir, que ni siquiera necesita vivir, no tiene últimamente gran empeño en vivir y esto precisamente le coloca en plena libertad ante la vida, esto le permite señorear sobre la vida.»[46]

Nosotros, en cambio, tenemos otro *ethos*, que con palabras seguras Mayz Vallenilla lo describe diciendo que «frente al puro Presente —he aquí nuestra primordial afirmación— nos sentimos al margen de la Historia, y actuamos con un temple de radical precariedad»;[47] y esto «sólo después de

permitirá, quizás, avanzar mucho más. Partamos de los que se hicieron primeramente problema de España —de donde surgirá la reflexión latinoamericana—.No sólo Ortega y Julián Marías, sino igualmente Pedro Laín Entralgo, *España como problema*, Aguilar, Madrid, 1956, t. I-II; Claudio Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico*, Sudamericana, Buenos Aires, 1956, t. I-II, en respuesta al libro de Antonio de Castro, *La realidad histórica de España;* Ramiro de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, Fax, Madrid, 1952. Sobre latinoamérica recomendamos Leopoldo Zea, *La historia intelectual en Hispanoamérica*, en «Memorias del I Congreso de Historiadores de México» (Monterrey), TGSA, México, 1950, pp. 312-319; y del mismo: *América en la historia*, FGE, México, 1957; *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano*, El Colegio de México, México, 1949; Alberto Wagner de Reyna, *Destino y vocación de Iberoamérica*, Cultura Hisp., Madrid, 1954; Pedro Enríquez Ureña, *Historia de la cultura en la América Hispánica*, FCE, México, 1959, y su obra *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, FCE, México, 1954; en este nivel es igualmente importante el libro de E. Anderson-Imbert, *Historia de la literatura hispano-americana*, FCE, México, 1957; Herman Keyserling, *Meditaciones sudamericanas*, L. Ballesteros, Santiago de Chile, 1931; Alceu Amoroso Lima, *A Realidade Americana*, Agir, Río, 1954; y del mismo *L'Amérique en fase de la culture universelle*, en «Panorama» (Washington) II, 8 (1953) 11-33; Víctor Haya de la Torre, *Espacio-Tiempo histórico*, Lima, 1948; Alberto Caturelli, *América Bifronte*, Univer. de Córdoba, 1962; y del mismo *La historia de la conciencia americana*, en «Diánoia» (México) 1957 57-77; Nimio de Anquín, *El ser visto desde América*, en «Humanitas» III, 8, pp. 13-27; Ernesto Mayz Vallenilla, *El problema de América*, Univer. de Caracas, 1959; Edmundo O'Gorman, *La invención de América*, FCE, México, 1958; José Ortega y Gasset, *La pampa...*, en *Obras*, t. II (1946); Antonio Gómez Robledo, *Idea y experiencia de América*, FCE, México, 1958; Abelardo Villegas, *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Eudeba, Buenos Aires, 1963; Mariano Picón-Salas, *De la conquista a la independencia*, FCE, México, 1944; etc., etc. Véase el artículo *Filosofía americana*, en el *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora, Sudamericana, Buenos Aires, 1958, pp. 518-522.

45. Hay trabajos importantes del *ethos* de la época de la conquista; por ejemplo los de LEWIS HANKE, *Colonisation et conscience chrétienne au XVIe siècle*, Plon, París, 1957, y el de JOSEPH HÖFFNER, *Christentum und Menschenwürde*, Paulinus, Treveris, 1947. Faltan en cambio para la época colonial y después de la Emancipación.

46. ORTEGA, *Una interpretación de la Historia Universal*, p. 361.

47. *El problema de América*, p. 41.

un largo y demorado familiarizarse y habituarse cabe su Mundo en torno, a través del temple de una reiterada y constante *Expectativa* frente a lo venidero».[48]

Y aún de manera más clara se nos dice que «América es lo inmaduro. Quizá el solo hecho que un americano (y ya van más de uno) lo sostenga sin rubor puede ser signo de una primera salida de este mundo de inmadurez; pero lo que es más importante a mi modo de ver, para que sea posible esa salida, es que tengamos conciencia de tal inmadurez. Sin esta toma de conciencia que es un hacerse cargo de la real situación de América y la Argentina, no nos será posible avanzar un paso».[49] O como nos dice el ya nombrado filósofo madrileño, «el alma criolla está llena de promesas-heridas, sufre radicalmente de un divino descontento —ya lo dije en 1916—, siente dolor en miembros que le faltan, y que, sin embargo, no ha tenido nunca».[50]

Pero no demos pensar que nuestro *ethos* es un conjunto de negatividades, ya que «América latina no tiene al parecer la conciencia tranquila en cuanto a sus sentencias».[51] Nuestro *ethos* posee indiscutiblemente una actitud fundamental de «espera» que no es todavía «esperanza», y es por ello, por ejemplo, que los revolucionarios a ultranza obtienen algunos triunfos momentáneos porque utilizan esa dosis de vitalidad a la espera de algo mejor.

De todos modos no pensamos aquí tampoco abordar todo el plexo de actitudes que constituyen el *ethos* latinoamericano, para lo cual será necesario echar mano, igualmente, de un método fenomenológico, ya que es en la modalidad peculiar de nuestro pueblo donde la conciencia humana en general queda determinada por un *mundo*-nuestro, por las circunstancias que son irreductibles de comunicación.[52] Además de una investigación es-

48. Ibid, p. 63. «En efecto, ¿es que por vivir de Expectativa... (significa que) no somos todavía? ¿O será, al contrario, que ya somos... y nuestro ser más íntimo consiste en un esencial y reiterado no-ser-siempre-todavía?» (Ibid.). «Templada frente a lo advenidero, la Expectativa se mantiene en tensa prospección contando solamente con que ello se acerca y nada más. Frente a la inexorabilidad de su llegada sabe que se debe *estar dispuesto* para todo, y, en semejante temple, es también pura Expectativa y nada más» (Ibid, p. 77).

49. A. Caturelli, *América bifronte*, pp. 41-42.

50. Ortega y Gasset, *Obras*, Rev. de Occidente, Madrid, t. II, 1946, p. 633, en el artículo sobre *La Pampa... promesas*.

51. H. A. Murena, *Ser y no ser de la cultura latinoamericana*, en *Expresión del pensamiento contemporáneo*, Sur, Buenos Aires, 1965, p. 244. Este autor, que ha escrito *El pecado original de América*, Sur, Buenos Aires, 1954, llega a decir, sin embargo, con suma crudeza: «1º) Latinoamérica carece de cultura propia; 2º) tal carencia le provoca un estado de ansiedad cultural que se traduce en el acopio anormal de información sobre las culturas ajenas» (ibid. p. 252). Pero después indica o describe la gran reacción de los años 1910 en adelante (Rubén Darío, César Vallejo, Pablo Neruda, Manuel Bandeira...) que significó «una suerte de contrapunto del que surge el sonido de lo americano», en especial en un Alfonso Reyes o Jorge Luis Borges.

52. Además de las obras nombradas deberíamos echar mano a trabajos como los de José Vasconcelos, *La raza cósmica*, Calpe, Buenos Aires, 1948; Félix Schwartzmann, *El sentimiento de lo humano en América*, Univ. de Filosofía, Santiago de Chile, 1950-1953, t. I-II; Víctor Massuh, *América como inteligencia y pasión*, Tezontle, México, 1955; Manuel Gonzalo Casas, *Bergson y el sentido de su influencia en América*, en «Humanitas» (Tucumán) VII, 12 (1959) 95-108; Risieri Frondizi, *Is there an Ibero-American Philosophy?* en «Philosophy and Phenomenological Research» (Buffalo) IX, 3 (1949); etc.

tructural se deberá, siempre, contar con la evolución de los fenómenos, y por ello sería, igualmente, un estudio histórico.

Por último, debemos ver el tercer aspecto de los constitutivos de la cultura, el estilo total de vida y las objetivaciones en objetos artísticos o culturales propiamente dichos.[53] Este nivel ha sido más estudiado y es sobre el que poseemos más investigaciones escritas. Se trataría de las historias del arte, de la literatura, del folklore, de la arquitectura, de la pintura, de la música, del cine, etc. Es decir, se trata de comprender la originalidad de dichas expresiones, que son la expresión de un estilo de vida. Evidentemente, la clara comprensión de este estilo de vida, sólo se logra por el análisis del núcleo fundamental de valores y de las actitudes orgánicas del *ethos*, tarea previa que hemos esbozado en los dos apartados anteriores. Lo que falta, sin embargo, hasta el presente, es una visión de conjunto, de manera evolutiva y coherente, de todos los niveles de las objetivaciones culturales. Es decir, una obra que reuniera todas las artes y movimientos culturales latinoamericanos y mostrara sus vinculaciones, entre ellos mismos y con los valores que los fundamentan, las actitudes que los determinan, las circunstancias históricas que los modifican. Es decir, no poseemos todavía una historia de la cultura latinoamericana, una exposición de nuestro peculiar mundo cultural.

f) *¿Y la historia nacional particular?* Ahora sí podremos abordar el problema de la evolución, con sentido de contexto, de la cultura nacional. Y lo que diríamos de cada nación en particular, podría aplicarse analógicamente a todas las demás naciones latinoamericanas —y decimos analógicamente, ya que habrá matices, grados, planos de diversa aplicabilidad.

Lo primero que deberemos rechazar en la comprensión de nuestra cultura nacional es un extremo, que se denomina *nacionalismo*, como la posición de aquellos que sostienen la utópica posición —sean de derecha, de izquierda o «liberales»— de absolutizar la nación; posición que de un modo u otro debe remontarse a los ideólogos franceses del siglo XVIII o a un Hegel a comienzos del XIX. Pero igualmente debemos superar un cierto *racismo* —aún el de aquellos que con un puro indigenismo llegan a decir «por la raza...»— ya que los racismos, sean alemanes o amerindianos proponen la primacía de lo biológico sobre lo espiritual y definen al hombre en su nivel zoológico. Pero al mismo tiempo debemos dejar de lado un fácil *europeísmo* que significa postergar la toma de responsabilidad de nuestra propia cultura y la continuación de una ya ancestral alienación transatlántica.[54]

53. «Objetos materiales de cultura» no es lo mismo que «cultura».

54. Europa y Occidente no es lo mismo. Cuando Zea habla de «Europa al margen de Occidente» (*América en la historia*, pp. 155 ss) nos propone una interesante distinción entre la «modernidad» que creó Europa (la cultura europea) desde el Renacimiento, y que será el «Occidente», y la Europa anterior y posterior que puede seguir siendo la productora de cultura contemporánea (pp. 167 ss). Sin embargo, lo que le falta a Zea es distinguir entre Civilización (= Occidente, y en este caso no debería hablar de «cultura occidental», pp. 158 ss) y cultura. La civilización occidental se universaliza, mientras Europa continúa siendo la cuna de su *cultura*.

Deberemos situar, entonces, nuestra nación en América latina, nuestra patria chica en nuestra patria grande. Latinoamérica, no sólo para comprendernos como nación, sino aún para intervenir con algún peso y sentido en el diálogo mundial de las culturas —y aún en el desarrollo integral de nuestra civilización—. Lo necesario es saber discernir, separar, distinguir para después saber unir, integrar. Debemos saber en qué niveles nuestra cultura es dependiente histórica y estructuralmente de otros pueblos, y en qué niveles se encuentra su estilo, su temple propio. Si queremos autoctonizar todo podemos caer en posiciones ridículas —ya que la intención de un conocido antropólogo argentino, expresa el deseo de objetivar la originalidad hasta en el plano de la antropología física, pretendiendo una «raza pampeana autóctona»; ¡es el colmo de un mito llevado hasta sus raíces zoológicas!—. Debemos saber dónde y cómo buscar nuestra originalidad, tanto como latinoamericanos que como culturas nacionales.

III. RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y LA CULTURA

Cuando estudiamos la «relación» de la Iglesia con un grupo humano hemos de tener en cuenta claramente de qué nivel se trata.

1. En el nivel de la civilización

La Iglesia o el cristianismo no puede tener una relación de *útil* a *útil*, por cuanto la Iglesia no posee útiles de civilización, porque no es una civilización. Sólo cuando se enfrentan dos civilizaciones puede haber «choque» entre *útil* y *útil*. La tentación permanente de Israel (el mesianismo temporal), del Imperio cristiano de Constantino, del mundo hispánico y la del integrismo católico contemporáneo es justamente la de confundir el judeocristianismo con una cultura, raza, pueblo o nación determinada. Se esclaviza el cristianismo a los *útiles* de una filosofía, de un grupo, de un partido, de una institución cristiana, o del «Occidente». Las «instituciones cristianas» son necesarias a título pasajero y supletorias; en ese caso sean bienvenidas; pero caeríamos en el error cuando pretendiésemos eternizarlas. Es todo el problema de la creación, crecimiento y muerte de las «instituciones cristianas». El caso de los Estados Pontificios en pleno siglo XIX o el «Patronato» de España desde el siglo XVII son dos ejemplos de instituciones que pudieron ser útiles en un momento, y nocivas en un segundo momento: cuando ya no eran necesarias para los fines trascendentes del Evangelio.

Es evidente que hay otra posición extrema: la del angelismo, del fideísmo, del monofisismo: el pretender que el Reino de Dios no necesita ninguna

institución, no necesita emplear ningún útil de civilización, ni se apoya en cultura alguna. Es el peligro maniqueo de despreciar lo *corporal*, o, a veces, del protestantismo, de aniquilar el valor de lo *natural*. Las sectas milenarias, el jansenismo, y un cierto progresismo están igualmente en esta posición.

Entre ambos extremos se sitúa el dogma de la Encarnación: Jesucristo es Dios y hombre. Sabiendo que ningún útil concreto de civilización es necesario a la Iglesia —porque los trasciende—, sabe sin embargo que siempre es necesario emplear un útil. Sabiendo que la «corporalidad» no es lo único que constituye la condición humana, sabe que todo lo que tenga una relación con lo humano debe ser «carnal» en el sentido bíblico de «totalidad humana», «sacramental». Las *instituciones eclesiásticas* de «institución divina» no son útiles de civilización, por ello debe distinguírselas muy bien de las innumerables «instituciones cristianas» no-de-institución-divina, que son pasajeras y dependen de una cultura dada. En las mismas instituciones divinas debemos distinguir los elementos accidentales dependientes (como la lengua, por ejemplo) y los *contenidos* mismos. Se entiende, entonces, que el contenido último de la institución es: La Trinidad que asume en la Persona de Jesucristo la Humanidad histórica por medio de la sacramentalidad —esencialmente el Misterio Eucarístico— de su Iglesia viviente; es decir, el Reino de Dios.

De este modo el cristianismo puede «existenciarse» en diversas culturas, puede usar todo útil, sin necesariamente esclavizarse a ninguno.

2. El nivel en el que se establecen las «relaciones»

La Iglesia y el cristianismo pueden tener una doble relación con los grupos y culturas: en el nivel de la comprensión y en el del «ethos». Veamos estos dos aspectos separadamente.

a) *«Núcleo ético-mítico» de una cultura y comprensión cristiana.* Si vemos cuál fue, por ejemplo, la labor de los apologistas en la primitiva Iglesia, vemos inmediatamente que se dirigieron a *criticar* el fundamento mismo de toda la cultura greco-romana. A la luz de la comprensión cristiana, de los dogmas de la fe, de la Verdad revelada, los apologistas utilizaban los útiles intencionales de la cultura greco-romana (las ciencias y las filosofías de la época) para criticar su «núcleo ético-mítico». Dichos contenidos eran, por ejemplo: el hombre es el alma, y el cuerpo es malo; el universo es eterno, los dioses son intramundanos; existe un ciclo del eterno retorno, etc. Podemos decir que poco a poco el judeocristianismo vació el corazón de la antigua cultura constituyendo paulatinamente uno nuevo. Se produjo entonces una evangelización no sólo al nivel de la conversión personal o individual, sino igualmente social, comunitaria, colectiva. Nació así

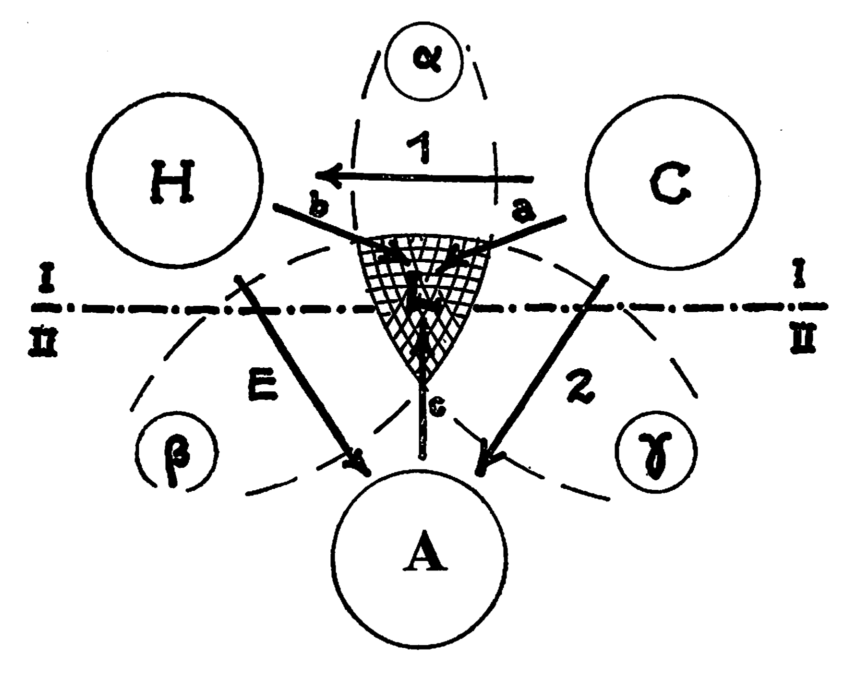
un nuevo «núcleo ético-mítico» cristianamente *orientado*. No decimos «civilización cristiana» —porque no puede existir tal civilización—, ni decimos que sea necesariamente *una*. Las civilizaciones cristianamente *orientadas* pueden ser muchas, y además el «hecho pagano» subsistirá siempre. Una civilización primitiva o sincrética es monista —es decir, admite sólo un «núcleo ético-mítico»—, mientras que una civilización superior, como la contemporánea europea, americana, rusa son pluralistas —o pueden serlo—, es decir que siendo una civilización —un sistema de útiles— pueden existir diversos movimientos, grupos intencionales, focos de interpretación. Así, de la civilización medieval cristianamente orientada se originó igualmente todo un movimiento neo-pagano del cual el marxismo o el laicismo son frutos maduros. Son «mundos» distintos dentro de un mismo horizonte de la civilización universal dominadora.

b) *Caridad cristiana y ethos pagano*. La actitud greco-romana, fundamental ante los diversos útiles de la civilización era, principalmente, por una parte, obediencia al orden establecido por la ley —ley política y cósmica—, por el que el ciudadano pertenecía a la *polis* o al Imperio; en segundo lugar, la perfección se alcanza por cierta suficiencia de útiles, y por la *solitarias bonitas* que el sabio alcanza por la contemplación fuera del quehacer de la ciudad. Esto define la *cultura clásica*.

Mientras que la actitud primaria del cristiano ante los útiles de la civilización es un usarlos por amor al prójimo motivado por el amor a Dios —que es la participación del Amor mismo interpersonal de Dios. La Caridad no es una mera filantropía, sino el Amor interpersonal divino. Este es el fundamento del *ethos cristiano*. Es evidente que un tal amor es imposible sin la Fe, sin el existenciario fundamental, sin la comprensión. Este amor a la persona como tal, ese respeto de su dignidad presente y futura en Dios, ese saberse criatura y redimida, produce un sinnúmero de efectos en el campo de la civilización y del *ethos:* piénsese en el mejoramiento de la situación de la mujer, en la igualdad del hombre de todas las razas, en la liberación de la esclavitud. Todo esto no se alcanza en un día, sino en siglos, pero gracias a la *actitud* cristiana y a la comprensión de la fe que conducen a la conciencia hacia la autoconciencia de su dignidad inalienable.

El pueblo de Israel, y la Iglesia después, dialogaron en su historia con diversos pueblos, naciones, civilizaciones, de cuyo diálogo el judeo-cristianismo salió siempre enriquecido y fue tomando conciencia de su universalidad, al mismo tiempo que ejercía realmente dicha universalidad.

Para entender la evolución de la cultura en Latinoamérica y las relaciones mutuas con la Iglesia, debe distinguirse bien entre: el «choque» de la civilización y *ethos* pre-hispánico americano contra la civilización y cultura hispánica; en segundo lugar, el diálogo que el *cristianismo* entabló con las *comunidades pre-hispánicas* dificultado por la aparente identidad con la cultura hispánica. Además, tanto el choque de las dos civilizaciones, como el diálogo del cristianismo con el paganismo americano, es totalmente *sui*



LOS TRES POLOS CONSTITUYENTES DE LA CULTURA LATINOAMERICANA ANTES DE LA INDEPENDENCIA

C = Cristianismo, Iglesia
H = Cultura hispánica
A = Pueblos amerindianos

I = Mundo hispánico
II = Mundo del indio
L = La Cristiandad Latinoamericana (a-b-c = los tres constituyentes de la nueva sociedad).

1 = Influencia de la Iglesia sobre los españoles (preferentemente en las ciudades = Alfa)
2 = Influencia de la Iglesia entre los pueblos indios (P.e. las reducciones) sin intervención militar (zonas de misión = Gamma)
E = Conquista armada (fronteras de guerra = Beta)

generis. Ver las diferencias propias de estos aspectos constituirá el objeto de los tres capítulos siguientes.

El judeo-cristianismo dialogó, antes de la Encarnación, con los cananeos, egipcios, babilónicos, helénicos. La Iglesia primitiva dialogará con el Imperio romano. En todos estos casos se trata de una rélación de un grupo —hebreo o cristiano— que se sitúa en el *interior* de una cultura superior (que por otra parte había sido semitizada en el transcurso de tres milenios).

La conversión individual de una minoría, y la conversión masiva por la transformación del «núcleo ético-mítico» de la cultura greco-romana, permitió constituir la cristiandad constantiniana. La aparición de los germanos (civilizaciones inferiores *externas* que «invaden» el ámbito del Imperio cristiano) finalizará por la asimilación de los invasores en la civilización y religión de los invadidos (la cristiandad latina). El Islam (cultura histórica superior *externa*) coexistirá con el cristianismo sin que Europa llegue a descubrir la manera de convertir su «núcleo ético-mítico».

Por último, gracias a la experiencia naviera de Portugal desde el siglo XIV, y de España después, Europa entra por primera vez en un régimen de expansión. Es decir, se enfrentará por primera vez con culturas superiores o inferiores *absolutamente externas,* pero además (y esto a diferencia de los germanos que *invadieron*) «invadiendo» el ámbito de sus civilizaciones y culturas. Los pueblos escandinavos, por ejemplo, permanecieron exteriores al «ámbito» de la cristiandad constantiniana, pero por ser «vecinos» del Imperio, su conversión será realizada dentro del marco de la expansión continental, terrestre, normal de una cultura. Los caminos, la «conveniencia» política o económica, inclinaban a adoptar la cultura superior de la civilización medieval. Es un terreno «marginal» del ámbito de la cristiandad. Muy por el contrario en África y en la costa atlántica de América, Portugal y España encuentran culturas inferiores en un «ámbito» totalmente pagano. En Asia y en la costa Pacífica de América existían culturas superiores. En India y China especialmente, el grado cultural era bien comparable y aun superior al del Imperio Romano pagano. El cristianismo debía *dialogar* y podía hacerlo —la experiencia de Ricci nos lo muestra, que sigue las líneas descubiertas por el español Francisco Javier.

Podemos decir, ciertamente, que en América, la civilización hispánica aniquiló las civilizaciones amerindianas. Es decir, pulverizando su organización política y militar, destruyendo sus élites y las instituciones pre-hispánicas de educación y culto, dejó a una comunidad india (diezmada por otra parte por las epidemias, el mal trato y las guerras) absolutamente «desquiciada» —su antiguo «quicio» eran las normas y la organización de las culturas amerindianas. El cristianismo encontró una enorme dificultad para poder entablar un diálogo al nivel de la comprensión existencial, ya que la fe cristiana no encontró un interlocutor adecuado (no pudo haber «apologistas indios»). Pero además, por encontrarse en un «ámbito» pagano el medio inclinó a aceptar, y aun aumentar, ciertas prácticas ancestrales o de la época de la conquista —piénsese en la importancia, para el *ethos* latinoamericano, del simple hecho del «amancebamiento» durante los primeros años del siglo XVI, y el no respeto de la Ley emanada de la Corte española, que produce un *ethos* de antilegalismo consuetudinario—. Lo cierto es que la cultura hispánica aportó consigo el cristianismo, «latinoamericanizándolo», y las comunidades indias comenzaron por ello mismo un «proceso catecumenal» que muchas de ellas no han terminado todavía.

II

La cristiandad de las Indias Occidentales

(Siglos XVI - XVIII)

Veamos rápidamente tres aspectos: las culturas prehispánicas americanas, la cultura hispánica y la situación de la Iglesia.

1. Culturas amerindianas

En América el hombre europeo encontró dos culturas superiores: la mayo-azteca en México y América Central y la incaica en Perú —en un estado de desarrollo como el del Egipto de la primera dinastía, y aún más primitivas: la «distancia cultural» era entonces, entre el hombre hispánico y los indios de cultura superior, de más de cinco mil años—. El resto de América era secundario y absolutamente primitivo.

El «núcleo ético-mítico» de estas culturas es hoy bien conocido por la filosofía de la religión. Son comunidades agrícolas (o guerreras en el caso de los Aztecas, por ejemplo), altamente sincréticos, donde los dioses *chtónicos* (en torno al culto de la *Terra Mater* y la Luna) se mezclan con los *uránicos*. En fin, una conciencia antihistórica, en la que el ritmo ritual, la realidad trascendente de los arquetipos divinos regulan, sacralizando, las acciones cotidianas. Los imperios Inca y Azteca se originan en el siglo XV, por lo que al comienzo del siglo XVI, cuando los españoles llegan a América, estas civilizaciones son relativamente jóvenes y el poco tiempo no les ha permitido todavía codificar y ordenar adecuadamente su panteón; las teogonías y creencias son heterogéneas, y la reflexión filosófica haría pensar en un muy primitivo comienzo.[1]

1. Cfr. Notas bibliográficas, V, p. 328.

2. La cristiandad hispánica

El pueblo hispánico —parte de la cristiandad europeo medieval— se origina en el fondo racial de los íberos, en la cultura de la provincia romana, convertida después al cristianismo e invadida por los árabes. El español venía luchando desde el siglo IX contra el Islam, y lo hacía con el sentido de las «cruzadas». Las fronteras de las tierras «reconquistadas» avanzan paulatinamente hacia el sur de la península. En 1492 es tomada Granada, y ese mismo año Colón descubre algunas de las islas Caribe —creyendo que fueran las últimas prolongaciones de las islas Atlánticas.[2]

La estructura del «mundo» del hispano era la del hombre medieval europeo, más ciertos elementos del «mundo» árabe. Uno de estos elementos es esa tendencia a unificar indisolublemente los fines del Estado y de la Iglesia (por otra parte tan Constantiniano y de los Estados Pontificios). Es necesario observar que la doctrina islámica del Califato exigía esta unidad, este monismo religioso-político, pero ese mismo monismo era propuesto por las diversas escuelas regalistas —piénsese en un Marsilio de Padua o en todos los juristas que apoyaban la primacía absoluta del monarca: Enrique VIII en Inglaterra y el absolutismo dinamarqués, por ejemplo, son otros frutos de la misma postura, pero llevada al extremo.

En España existía, entonces, algo así como un «mesianismo temporal» por el cual se unificaba el destino de la nación y de la Iglesia, la cristiandad hispánica, siendo la nación hispánica el instrumento elegido por Dios para salvar el mundo. Esta conciencia de ser la nación elegida —tentación permanente de Israel— está en la base de la política religiosa de Isabel, de Carlos y de Felipe.

3. El sistema de Patronato como institución de la cristiandad

La Iglesia en los países ibéricos se fue ligando a la corona de Portugal y España por la debilidad de los Romanos Pontífices de esa época, y por la política absolutista de los reyes hispánicos. Portugal es el primero en obtener dichos beneficios —desde el siglo XIII—. La situación es la siguiente.[3]

Primero, la Santa Sede reconoce la *possessio* de Portugal sobre las tierras descubiertas y por descubrir. En segundo lugar dicho poder es exclusivo —sobre todo con respecto al Africa—. Tercero, el que procediera de un modo contrario sería objeto de excomunión. En cuarto lugar dicho poder es también económico, es decir, fundamento del colonialismo que nacía len-

2. R. CARBIA, *La supercheria en la Historia del Descubrimiento*, Buenos Aires 1929; *La Historia del Descubrimiento*, Buenos Aires 1936; etc.
3. Cfr. Notas bibliográficas, VI, p. 329.

tamente.[4] Además, el Papado daba a la corona portuguesa un *derecho* y un deber, es decir, el *jus patronatus*[5] y el deber de la «propagación de la Fe»[6] entre los pueblos descubiertos o arrebatados al poder Sarraceno. Es la primera vez en la historia que el Papado —o la Iglesia— otorga a una nación el doble poder de colonizar y misionar, es decir, mezcla lo temporal y lo sobrenatural, lo político y lo eclesial, lo económico y lo evangélico, produciendo de hecho algo así como una teocracia expansiva y militar —de tipo más bien islámico que cristiano, pero frecuente en la Edad Media—. Este *equívoco* se sitúa como base de toda la empresa Portuguesa y Española de colono-evangelización o de misio-colonización. Por último, las Órdenes Militares podían constituir como «territorium nullius Diocesis» las tierras descubiertas, bajo la protección directa de la Santa Sede, lo que posibilitaba una mayor libertad.[7]

Habiendo España —Castilla y Aragón—, por su parte, hipertrofiado la tradición goda, había alcanzado poderes ilimitados sobre la Iglesia —un tanto justificados cuando se piensa el desorden que reinaba en Roma—. El sistema de *Patronato* hispánico tiene sus antecedentes en la Edad Media, pero sus causas próximas fueron la conquista y evangelización de las Islas Canarias (comenzada en 1418), donde se ve ya, por una parte, las donaciones por parte de los Romanos Pontífices en favor de Castilla; por otra, la defensa de los nativos isleños por la Corona; la preparación de misioneros para la empresa —p.e. en Ondarra se creaba un convento especial franciscano para enviar religiosos a Canarias—. Sin embargo, aún mayor importancia tiene el Patronato Real sobre la Iglesia de Granada reconquistada definitivamente a los árabes en 1492. La Corona hispánica logró dos bulas: la *Provisionis Nostrae* (del 15 de mayo de 1486) y la *Dum ad illam* (del 4 de agosto). Los Reyes se reservaban el derecho a presentar los obispos, y permitían su intervención en los beneficios y diezmos de la Iglesia. Granada era el fin de la «Cruzada», pero al mismo tiempo el comienzo de la expansión hispánica. Por ello las bulas por las cuales el Papa otorga a los Reyes Católicos las nuevas tierras descubiertas (las bulas *Inter coetera* del 3 y 4

4. «...Romanos Pontifices praedecessores nostros concessorum versus dictas partes, cum quibusvis Sarracenis, et infidelibus de quibusque rebus, et bonis, ac victualibus emptiones, et venditiones, prout congruent facere; necnon quoscumque contractus inire, transigere, pasciaci, mercari, et negotiari, et merces quascumque ad ipsorum Sarracenorum, et infidelium loca, dummodo ferramenta, lignamina, funes, naves, seu armaturarum genera non essent, deferre, et ea dictis Sarracenis, et infidelibus vendere, omnia quoque alia, et singula in praemissis, etcirca ea opportuna vel necessaria facere, gerere, vel excercere» (*Aeterni Regis*, 8. 1. 1455) *B. P. Port.*, I, p. 49. Como se puede ver todos estos privilegios están otorgados en razón de la lucha contra los «infieles», es decir, en razón de la Cruzada que Portugal emprende contra el Islam.

5. Reservatus Regibus Portugalliae omnes Ecclesiae et beneficia ecclesiastica in terris a capitibus de Bojador et Nam usque ad Indos...» (*Dum fidei constantiam*, 7 de junio de 1514, dictada por León X, *B. P. Port.*, I, pp. 98-99. «...jus patronatus et praesentandi *personas* idoneas ad quaecumque ecclesiae et beneficia ecclesiastica ...ut praefertur...» (Ibid, p. 99).

6. «...ac pluriorum animarum salutem, orthodoxae quoque fidei propagationem et divini cultus augmentum» (*Romanus Pontifex*, ibid, p. 31).

7. «...ad Militiam et Ordines ...loca acquisita et acquirenda hujusmodi, nullius Diocesis existere». (*Inter caetera*, ibid, pp. 36-37).

de mayo de 1493 y la *Eximiae devotionis* del 3 de mayo igualmente) lo hacen con el mismo principio: se otorgan las tierras y habitantes descubiertos para hacerles participar, como miembros de la Iglesia, de los beneficios del Evangelio.

La habilidad de Fernando de Aragón fue ganando uno tras otro nuevos beneficios: la presentación de los obispos, la fundación de las diócesis, la fijación de sus límites, el envío de religiosos, etc. Pero, y como punto final, la posesión de los diezmos de todas las Iglesias. Sin mucha conciencia de lo que se trataba —y por otra parte sin poder negarse a hacerlo— los tres primeros obispos americanos aceptaron todos esos privilegios reales en Burgos, en 1512.[8]

Los organismos ejecutivos del *Patronato* fueron naciendo poco a poco hasta crearse el *Supremo Consejo de Indias* —desde 1524— que poseía plena autoridad en todos los asuntos de la colonia: religiosos, económicos, administrativos, políticos y guerreros. De este modo la Iglesia americana no podía de ningún modo comunicarse directamente con Roma o con otra Iglesia europea. El *Consejo* podía enviar misioneros religiosos sin el aviso de sus superiores, podía presentar (de hecho era nombrarlos) los obispos, organizar las diócesis y dividirlas. En las provincias americanas los representantes del *Patronato* eran los Virreyes, Gobernadores y Audiencias. El episcopado será, en un primer momento, organizado por estas instituciones americanas que postularán la necesidad de su existencia, pero en un segundo momento se producirá el choque, cuando el episcopado comience a tomar conciencia de la necesidad de su libertad para la evangelización —santo Toribio de Mogrovejo, arzobispo de Lima, será en este sentido una persona clave para comprender dicha reacción.

La conquista tenía un sentido esencialmente misional, *en la intención* de los monarcas y en las leyes y decretos emanados de la Corona o el Consejo de Indias, pero, *de hecho,* ese sentido misional fue muchas veces negado por actuaciones concretas que se oponían en la realidad a lo que se proponía en las leyes. América Latina quedará marcada por este «legalismo perfecto» *en teoría,* y la injusticia y la inadecuación a la ley en *los hechos.*

I. «CHOQUE» ENTRE DOS CULTURAS Y SITUACIÓN DE LA IGLESIA

La civilización hispánica llega a América en la plenitud de su fuerza cultural y guerrera, aun religiosa (especialmente desde la Reforma de Cisneros) y se enfrenta con otras culturas que, desde todo punto de vista, son muy inferiores. España, con la ayuda generosa de su pueblo, de sus guerre-

8. Cfr. Nota bibliográfica, VII, p. 330.

ros sin trabajo, de sus nobles anhelantes de nuevos títulos, de muchos pobres deseosos de enriquecerse y de religiosos y sacerdotes entre los que se cuentan muchos santos, doctos y otros no tanto —como es normal en la historia—, emprende la doble conquista político-económica y espiritual.

1. «Utiles» de civilización contra «útiles» de civilización

En esta lucha desigual España triunfa rápidamente. Los Imperios Azteca o Inca se inclinan en un sagrado pavor ante el poderío del arcabuz, de los cañones, del caballo, del perro sanguinario, del guerrero español que tiene armas de hierro y coraza invencible. Un puñado de hombres conquista un continente con millones de habitantes: es la supremacía de la civilización mediterránea, milenaria, sobre el hombre pre-hispánico americano. Toda la civilización pre-hispánica es derrotada por los españoles y aprovechada en la medida de lo posible. Europa se beneficia de muchos productos agropecuarios de la civilización americana, y de sus minas de oro y plata descubiertas, en parte, por las antiguas civilizaciones americanas.

Veamos, a modo de ejemplo, lo que el choque entre civilizaciones produjo, desde un punto de vista demográfico.

En las Cédulas Reales el Consejo y la Corona piden siempre informes sobre el acrecentamiento o disminución de los indios; en las *Leyes de Indias* se crea todo un sistema para su defensa. Los obispos se horrorizan de la desaparición de la raza india. Ellos lo atribuyen a la mala administración, a los malos tratos, a las injusticias, etc. Las causas debieron ser igualmente las enfermedades europeas, las pestes, las «pestilencias», como se decía.

Veamos un cuadro —con ciertas garantías de estimación científica:

POBLACIÓN POR REGIONES EN DIVERSAS ÉPOCAS EN MÉXICO

Regiones altas	1532	1568	1580	1595	1608
I — Macizo Central	7.999.307	1.707.758	1.233.032	770.649	
II — Vera Cruz Central	171.984	32.340	21.560	20.200	
IV — Oaxaca Misteca	1.560.931	222.165	150.620	146.740	
VIII — Michoacán	1.038.668	188.398	161.299	96.913	
IX — Guadalajara-Zacatecas	462.446	80.515	64.618	90.670	
Subtotal	11.226.336	2.331.176	1.631.129	1.125.172	852.244

Regiones bajas

II — Panuco-Vallés	1.532.860	74.087	42.370	45.690	
III — Alvarado Coatzacoalcos	710.230	37.682	32.207	17.876	
V — Oaxacas-Zapotecas	681.372	68.076	56.076	37.119	
VI — Costa de Oaxaca	862.687	63.545	43.885	33.729	
VII — Costas de México Michoacán-Tlaxcala	243.163	113.531	64.264	71.158	
X — Costa de Guadalajara	614.760	61.476	21.336	41.484	
Sutotal	5.645.072	418.397	260.138	247.056	217.011
TOTAL	16.871.408	2.649.573	1.891.267	1.372.228	1.069.255

(Cfr. S. Cook W. Borah, The Indian population of Central Mexico, 1531-1610, Univ. of. Calif. Press, Berkeley, 1960, p. 48.)

Estas cifras que podrían admirar nos parecen reales, a partir de los documentos que hemos podido consultar, y de las repetidas quejas de la constante disminución de la población india.

2. Visión del mundo india contra visión del mundo hispánica

En este nivel, la desorganización del «mundo» indio es total, y sin embargo, como siempre, los elementos intencionales permanecen más largamente en vida que los útiles de civilización. La «concepción de la vida» hispánica destruye los fundamentos últimos de la «cosmovisión india». Las élites indias —tanto aztecas como incas, al igual que las de todos los pueblos conquistados por los españoles— son, o convertidas a la «visión hispánica del mundo», o relegadas a un puesto secundario de la sociedad, es decir, dejan de ser élites para transformarse en elementos marginales.

La conciencia india no posee ya las instituciones normales para desarrollar su visión del mundo, lo que nos indica que se ha producido la muerte como pueblo, nación, cultura. El español se escandaliza, por ejemplo, de los sacrificios humanos (uno de los *usos* pre-hispánicos) sin comprender la significación teológica de tal acto: era el rito esencial de la «renovación cósmica», puesto que los dioses necesitan de sangre para vivir y dar la vida al universo. El español, no pudiendo comprender las causas últimas de la cultura y civilización indias, en vez de mostrar y demostrar

su sin-sentido arremetió globalmente contra la civilización americana prehispánica. Por otra parte, es necesario decirlo, no encontró un interlocutor adulto como Ricci pudo encontrarlo en China. Las civilizaciones estaban *haciéndose* y no contaban con filósofos y teólogos que hubieran podido realizar el puente entre ambos «núcleos ético-míticos» (del indio al hispánico). Además, la multiplicidad lingüística, cultural, impedía al conquistador asumir la riqueza de todos los pueblos conquistados.

En conclusión: La visión del mundo hispánica se coloca a la cabeza de la nueva civilización americana, en los puestos claves, como la élite política, cultural, y sin que ningún otro grupo organizado pueda hacerle frente. La civilización india —en tanto que sistema viviente y orgánico con posibilidad de evolución— desaparece, pasando la raza india a ser una clase social que el español tratará de no dejar ya penetrar en la élite dirigente. Ese es el hecho trágico pero real —por otra parte quizá inevitable—: la comprensión existencial pre-hispánica ha sido pulverizada.

3. La tarea del misionero

Por la organización del Imperio hispánico, la Iglesia significaba aproximadamente el organismo responsable y consciente de la visión del mundo hispánica ya que eran eclesiásticos los que poseían las universidades, los colegios, las imprentas, etc. La mayoría de la élite intelectual hispánica estaba constituida por sacerdotes. Por otra parte ningún miembro de la élite intelectual que no fuera misionero, partía a América a cumplir una función cultural. Este hecho determinó que los nobles y guerreros —o los simples colonos— fueran a América a defender los intereses de la Corona o el Patronato, y que la Iglesia se comprometiera de hecho en la tarea de evangelización y culturación de los pueblos descubiertos.

Es decir, la comprensión existencial propiamente cristiana —la fe, la tradición viviente, que por esencia trasciende toda cultura humana o civilización—se encuentra comprometida con el «núcleo ético-mítico» de una cultura dada, la hispánica. Pueblo hispánico y cristianismo se identifican casi. Esta identidad es absoluta —casi siempre— en el caso del conquistador: para él, ser español y cristiano es idéntico (así como para el árabe ser miembro de la *umma* y ser mahometano es idéntico). Para el indio igualmente: ser español o pertenecer a su civilización y ser cristiano es idéntico (ya que adoptar o respetar la autoridad del Inca, por ejemplo, es respetar y adorar sus dioses). Sólo el cuerpo de misioneros —y no todos— fue descubriendo la necesidad de distinguir claramente entre «hispanismo» y «cristianismo» (entre la comprensión de la fe cristiana y «núcleo ético-mítico» de la civilización hispánica).

La tarea propiamente misionera habría debido ser: la conversión de cada miembro de la cultura india a la Iglesia; y la conversión masiva de di-

cha cultura por un diálogo centenario entre los apologistas cristianos nacidos en la cultura india que habrían criticado el «núcleo ético-mítico» de dichas culturas desde la perspectiva de la comprensión cristiana. ¡Pero todo esto no fue posible! Habiendo desaparecido los organismos normales de la civilización india, el misionero se encontraba con elementos desintegrados y dispersos, y aunque el primer impacto, el bautismo, pareciera relativamente fácil —por no haberse catequizado el «núcleo ético-mítico»— sobrenada, permanece difuso e incontrolable, *un paganismo ambiental* difícil de discernir y evangelizar.

La expansión hispánica se realizaba a la manera del Imperio Romano, a la manera de los Reinos de las Cruzadas medievales, a la manera de los califatos árabes: se ocupa militarmente una región, se pacifica, se organiza el gobierno y se convierte la población a la religión de los invasores (en el caso romano se toman sus dioses y se los introduce en el Panteón). ¡Era lo normal para un Imperio terrestre! Pero si dicho Imperio se denominaba cristiano, los misioneros, los profetas, no podían menos que levantarse y clamar al cielo:

> «Debo haceros conocer las faltas que cometéis contra los indios; para esto he subido a este púlpito, yo, la voz de Cristo que clama en el desierto de esta isla... Estáis en estado de pecado mortal a causa de las crueldades que cometéis contra una raza inocente» (Montesinos, en diciembre de 1511 en la Isla Española.)

Aquella voz del sacerdote español no dejó jamás de resonar en la historia de la Iglesia latinoamericana. Saber escucharla, saber discernirla, saber mostrarla es la tarea del historiador de la Iglesia.

Se ha hablado, y con razón, de un «sentido *misional* de la conquista». Sin embargo, dicha fórmula podría encubrir un equívoco —que evidentemente algunos autores han sabido discernir, pero no quizás todos.

Hablar de un «sentido misional» significa ante todo definir su importancia: ¿Ese «sentido» ha sido el principal, el esencial, o un fin secundario, marginal? ¿Ha sido el fin único o por el contrario el aparente?

Por nuestra parte preferimos hablar del «sentido *integral*» de la conquista, según el *modo* de una nación cristiana en un período tardíamente medieval. Es decir, la conquista ha sido la expansión de la «cristiandad» de tipo hispánico, incluyendo todo lo ambiguo que tal fórmula contiene. Si se comprende entonces la estructura propia de una «cristiandad nacional» hispánica, se comprenderá al mismo tiempo los diversos elementos que la constituyen, y las falsas contradicciones desaparecen de inmediato.

España no pudo ser al mismo tiempo una «cristiandad nacional» de tipo medieval —donde existe la confusión entre lo espiritual y temporal, un cierto cesaropapismo «*sui generis*», contrapartida de los califatos islámicos teocráticos— y al mismo tiempo, una potencia inspirada en el naciente ca-

pitalismo —crítica absurda de aquellos que dicen que España pretendió «explotar» para su beneficio económico. Y esto es bien comprensible: o se es un Estado organizado para la defensa de las compañías privadas —como Venecia, Holanda y después Inglaterra—, o se es un Estado organizado según el tipo imperial —tales como el Imperio bizantino del Oriente o el Sacro Imperio germánico—. En la empresa de las Cruzadas, los fines espirituales y políticos que los francos o anglosajones se proponían eran absolutamente diversos a los objetivos económicos de los venecianos o genoveses. Pero debemos aclarar: los fines de los francos no eran exclusivamente espirituales, sino también políticos —ya que la organización de los Reinos Cristianos del Oriente nos lo muestran: se trata de la cristiandad.

Igualmente España, en su *expansión como Reino Cristiano,* debía incluir, ambiguamente mezclados, dos fines indisolubles: *la dominación* de las tierras y sus habitantes bajo el poder temporal de la Corona, y *la evangelización* de los pueblos por la incorporación a la Iglesia, fuerza espiritual del Reino. Los fines políticos deben ser distinguidos de los meramente económicos o de explotación capitalista —tales como la Compañía Alemana de Venezuela o el modo propio de organización del *Commonwealth*—. Isabel y Fernando, Carlos y Felipe tuvieron fines políticos tanto en Europa como en América, y, para ello, necesitaron invertir cuantiosas sumas, pero sus fines no eran meramente económicos. Criticarlos en tanto capitalistas es un anacronismo infundado.

Los fines propiamente religiosos o *misionales* pueden concebirse: como una parte integrante y necesaria en una empresa de expansión —y por lo tanto esencialmente mezclados con los fines políticos de un Reino medieval cristiano—, o libres de toda mezcla o ambigüedad y como fin propio, no ya de expansión de un Reino cristiano, sino de la sola Iglesia católica.

La historia de las misiones en América hispánica es esa permanente crisis entre un *Estado que incluye a los fines de la Iglesia entre sus «medios» de expansión* —posición aceptada plenamente por muchos miembros de la Iglesia, ciertamente no por los más preclaros—, y los de una Iglesia que toma paulatinamente conciencia de la necesidad de la libertad, de la pobreza, pero también de la caridad, de la *separación de los fines políticos de la expansión y de los objetivos misionales de la Iglesia.* Las Casas será el primero en dar la voz de alerta proponiendo la evangelización pacífica: los misioneros deben ir a los indios antes que las armas (que apoyan los fines políticos). Serán los jesuitas, con su subordinación directa al Papa y su relativa independencia ante la Corona, los que mostrarán sin equívocos un sentido «exclusivamente» misional.

¿Cómo se ha enjuiciado este período colonial como obra civilizadora y en relación a la Iglesia?

a) Unos —los que apoyan la *Leyenda Negra*—, denigran, critican la obra de España y Portugal, llamándoles, por una parte, intolerantes —por el método de la *Tabula rasa*—, explotadores —por la extracción del oro y la

plata—, esclavistas —por la actitud ante el indio—, y al fin superficiales —por cuanto el nuevo cristianismo implantado en América sería meramente superficial y cuasi pagano.

b) Otros, los que defienden la *leyenda hispanista* en nuestros días, llegan a proponer de tal modo los documentos y los testimonios de la época, que presentan una España de tal grado misional, que la identifican casi con la Iglesia católica, además de calificar su obra de perfecta. Se apoyan para ello más en la letra de las leyes y los documentos que en la realidad.

c) La verdad es que los Reyes Católicos y los Austrias tenían una política de expansión guerrera, económicamente mercantilista, y de evangelización, que pretendía unificar Europa y el mundo en la Iglesia católica bajo el signo de la cruz. Pero tan generoso fin necesitaba *medios*, y esos medios fueron comprados con el oro y la plata que los indios —organizados en la *mita* y otros sistemas— extraían de las minas americanas. La explotación de dichos metales preciosos —lo mismo que la producción agropecuaria de la colonia— instauró todo un sistema económico-social, con privilegios artificiales y monopolistas, que se oponían de hecho a la evangelización.

La Iglesia misionera se opuso desde el comienzo a este estado de cosas, pero aunque todo lo positivo que se hizo en beneficio del indio surgió del misionero o por su sugerencia, de hecho, la injusticia fue difícil de extirpar.

La Iglesia debió situarse en independencia con respecto a tres polos: *La Corona* —ligada por el sistema de Patronato—, *la sociedad hispánico-criolla* a la cual se unificaba naturalmente por una solidaridad étnico-cultural, *las comunidades indias* a las cuales se dirigió con el fin de evangelizarlas y protegerlas —los obispos eran los *protectores* natos del indio—, y, sin embargo, habiendo cumplido heroicos sacrificios (sobre todo en los primeros tiempos de cada tierra de misión) decayó un tanto, después, dicho espíritu estrictamente misionero.

En el nivel de la civilización, el gran error español desde el siglo XVI fue organizar un sistema mercantilista que compraba en América, con productos o materias primas o manufacturadas, el oro y la plata a bajos costos. Con esto, España no se industrializó, e impidió al mismo tiempo la industria y la explotación agrícola latinoamericana. Inglaterra, en cambio, basó desde el siglo XVIII el pacto colonial en la industrialización de la metrópolis, aplastando desde ese siglo a España: el capitalismo industrial moderno desalojaba al mercantilismo agrario y medieval. ¡Latinoamérica y su Iglesia están ligadas, igualmente, a este proceso de civilización!

Alejandro von Humboldt hablaba así de la civilización latinoamericana a fines del siglo XVIII:

«He tenido la ventaja, que pocos españoles pueden disputarme, de visitar sucesivamente Caracas, La Habana, Santa Fe de Bogotá, Quito, Lima y México... Me ha parecido que hay una tendencia vigorosa por los estudios profundos de ciencias en México y Santa Fe de Bogotá; más gusto por las letras y cuanto halaga una imaginación ardiente y movediza en Quito y

Lima; mayores luces sobre las relaciones políticas de las naciones y más extensa comprensión sobre el estado de las colonias y la metrópoli en La Habana y Caracas. Las múltiples comunicaciones con el comercio europeo, y ese mar de las Antillas que hemos caracterizado antes como un Mediterráneo, han influido poderosamente sobre los progresos sociales en la isla de Cuba y en las bellas provincias de Venezuela.»[9]

Esto nos muestra que existió en Latinoamérica una auténtica cultura, fruto de la obra hispánica, desde su origen hasta hoy, *dependiente* de los imperialismos.

II. GRANDES ETAPAS DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA AMÉRICA LATINA DURANTE EL PERÍODO COLONIAL

El criterio de división que adoptamos es simple y al mismo tiempo permite la comprensión del avance y la problemática de la misión y organización de la Iglesia. Pueden discernirse cinco etapas que guardan paralelismo con la conquista y con la historia de España en general.[10]

1. Primera etapa. Los primeros pasos (1493-1519)

Ningún sacerdote figuraba entre los compañeros de Colón en su viaje de 1492. Fue fray Bernal Boyl, religioso de confianza de los Reyes Católicos, el primer sacerdote que llegó a América y por la Bula *Piis fidelium* (25.6. 1493) se le concedieron los mayores poderes. Muy pronto su autoridad —como ocurrirá siempre en el futuro— se enfrentará a la de Colón (que representaba la Corona), y regresará a España en 1494. Fray Boyl dejó dos hermanos legos que regresaron igualmente en 1499. La evangelización de la isla de Santo Domingo comienza en 1500 con el envío de la misión franciscana, que en 1502 se verá aumentada con 17 nuevos religiosos. En 1505 los franciscanos crean la misión de las Indias Occidentales.

El 15 de noviembre de 1504 Julio II erigió las diócesis de *Bayunense, Maguence* y *Ayguance* (Hernáez, II, 8-13; I,26). Fernando el Católico protestó por la medida porque decía se oponía al Patronato. De hecho, las diócesis nunca fueron efectivas y Julio II accedió a la pretensión del rey de España. Será en 1511 cuando se crearán las tres primeras sedes episcopales latinoamericanas: *Santo Domingo* (arzobispado en 1546), *Concepción de la Vega*

9. A. HUMBOLDT, *Voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent*, I París 1804, p. 594. El mismo Humboldt dijo a Simón Bolivar —el futuro gran libertador y visionario americano—: «Yo creo que su país (Venezuela) está ya maduro; mas no veo al hombre que pueda realizarla» (la independencia) (MANCINI, 144-145) (LETURIA, *Relaciones entre la Santa Sede...* II, 48).
10. Cfr. Notas bibliográficas, VIII, p. 331.

(suprimida en 1528) y *Puerto Rico*. Fueron erigidas además, en el continente *Santa María de la Antigua del Darién* (Panamá) en 1513, después *Cuba* (1517) y *Tierra Florida* (1520). En 1514 un sacerdote, Bartolomé de las Casas, leyendo el *Eccles.* 34, toma conciencia de la injusticia que pesa sobre los indios. Viaja en 1515 a España para comenzar a defender su causa; fracasa en 1518-19 para promover una emigración masiva de agricultores; en 1520, con sus 70 agricultores, y por último en 1537-50 en *Verapaz*. Aunque en sí no puede decirse que haya rendido frutos, abrió el camino a toda la evangelización, al método pacífico y a las *reducciones*.

Estamos en el primer momento de las misiones, en las pequeñas islas del Caribe y en algún punto de Tierra Firme. Las armas pacifican primero; después llegan el misionero y el encomendero. El encomendero realiza una explotación agraria del indio. El misionero encuentra una enorme dificultad para evangelizar, como es comprensible.

2. Segunda etapa. Las misiones de Nueva España y Perú (1519-1552)

La evangelización metódica de México no comenzó hasta 1524, con la llegada de los doce primeros misioneros franciscanos, y sin embargo, desde la primera hora, por la presencia del Mercedario fray Bartolomé de Olmedo y el sacerdote secular Juan Díaz, el cristianismo fue presentado ya a los indios. El 13 ó 14 de mayo de 1524 desembarcaron en Ulúa los «doce apóstoles de Nueva España»; eran efectivamente 12 franciscanos de un valor excepcional, de una gran formación, comenzaron una evangelización metódica. Como vemos, se dirigirán a los indios ya conquistados por Hernán Cortés, pacificados por las armas.[11] El 2 de julio de 1526 llegaron también doce dominicos. El 22 de mayo de 1533 los agustinos se hicieron presentes con siete padres. Los comienzos fueron humildes, pero cada año llegaban nuevos misioneros, y pronto los criollos dieron vocaciones. En 1559 los franciscanos tenían en México (Nueva España) 80 casas y 380 religiosos; los dominicos 40 casas y 210 religiosos; los agustinos 40 casas y 212 religiosos.[12]

Los religiosos marchaban a pie, desde las costas bajas hasta los 2.200 metros de altitud de México, o 2.500 de Toluca; cruzando innumerables ríos, *Montolinía* cuenta haber atravesado 25 en sólo 10 kms.; las selvas tropicales, los desiertos más resecos, las cumbres eternamente nevadas; superando las fiebres desconocidas, los insectos a millones; la inseguridad de las rutas; en fin, la diversidad inmensa de los pueblos, las razas, las lenguas, las religiones a evangelizar. El Imperio Azteca no había logrado todavía realmente su obra unificadora (los mismos misioneros extenderán el área del *nahuatl*, lengua de México, para no predicar en castellano-español). Los misioneros

11. CUEVAS, *Hist. de Mex.*, I, pp 158-178; A. LÓPEZ, *Los doce primeros apóstoles de México*, en *Semana de Misiología* (Bib. Hispana Missio.) Barcelona 1930, II, 201-226.
12. R. RICARD, *La conquête spirituelle*, p. 35.

pasaron rápidamente de la mímica o el gesto a la utilización de intérpretes, pero viendo la imprecisión de las traducciones comenzaron a estudiar la lengua, así aparecieron diccionarios, gramáticas, catecismos, confesionarios, sermonarios, etc., en lengua *nahuatl, tarasca,* etc. En 1519 se erigió la diócesis Carolense, que desde 1526 será la de *Tlaxcala,* y después siguieron: *México* en 1530 (arzobispado en 1546), *Comayagua* (1531), *Nicaragua* (1531), *Coro* (Venezuela) (1531), *Santa Marta* y *Cartagena* (1534), en el mismo año *Guatemala, Antequera* (1535), *Michoacán* (1536), *Chiapa* (1539), *Guadalajara* (1548), *Vera Paz* (1561), *Yucatán* (1561) y por último *Durango* en 1620. De este modo la jerarquía se fue haciendo cargo paulatinamente de la responsabilidad de la Iglesia, asegurando así la continuidad del esfuerzo misionero. Se contó con obispos insignes como Zumárraga en México, Quiroga en Michoacán, Fuenleal en Santo Domingo, Maraver en Guadalajara, etc.

Pizarro llega al Perú, conforme a la *Capitulación de Toledo* (del 26 de julio de 1529) con un grupo de dominicos, entre los que se encuentra fray Vicente de Valverde, Licenciado en Teología en la Universidad de Salamanca. En 1531 llegan a las costas del Imperio Inca por el Pacífico, y el 15 de noviembre de 1533 se enarbola una cruz en la plaza del Cuzco. El 8 de enero de 1537 Pablo III crea la diócesis de *Cuzco,* y el mismo Valverde es el primer prelado, que llega a su sede el 5 de septiembre de 1538 con 20 dominicos más. En 1541 se crea la diócesis de *Lima,* en 1546. *Quito. Asunción,* hacia el sur (1547), *Charcas* (1552), *Santiago de Chile* (1561), *Bogotá* en 1562 (arzobispado en 1564); *Concepción* de Chile (1564), *Córdoba* del Tucumán (1570), *Arequipa* y *Trujillo* (1577), y después de *La Paz, Santa Cruz* y *Guamanga* se crea por último *Buenos Aires* (1620), etc. Todas estas diócesis dependen de Lima que fue erigida arquidiócesis en 1546. Sin embargo *Popayán* (1546), junto con Santa María y Cartagena, dependen de Santa Fe desde 1564.

Los dominicos fueron los primeros en comenzar la labor misionera. En 1539 Pablo III creó la provincia peruana de la Orden de los Predicadores. En 1544 eran más de 50 religiosos. Los franciscanos, pocos años después de los dominicos, organizan igualmente sus misiones. Conocieron una difusión asombrosa, desde Quito al Río de la Plata. Los mercedarios contaban en el siglo XVI en la provincia de Cuzco 16 monasterios urbanos y 19 parroquias indias. Los agustinos trabajaron igualmente desde el comienzo.

El método misional fue semejante al empleado en México, y San Francisco Solano significa un ejemplo típico de la manera de evangelizar. Se peregrinaba de pueblo en pueblo, se bautizaba a los indios, se les predicaba en su lengua o por intérpretes, y se realizaba así una cristianización masiva y superficial. Se extirpaba la idolatría y los antiguos cultos en lo que tenían de más público y evidente. Fray Luis Bertrán es otro ejemplo paradigmático de esta época, trabajó en la actual Colombia.

El método, en general, fue de la *tabula rasa* —aunque se predicaba en las lenguas indígenas. El hecho es bien explicable: el gran Imperio Inca no ofrecía en verdad una estructura lo suficientemente adulta y orgánica para

poder construir sobre él. Pizarro tomando la cabeza del Imperio desorganizó su unidad política, pero igualmente la espiritual. Los misioneros tuvieron que enfrentarse con diversos pueblos que se fueron cerrando poco a poco, desvinculados unos de otros y sin la antigua unidad incaica.

El 6 de enero de 1536 —día de la epifanía o de la vocación de los gentiles al Evangelio— se creó en los suburbios de México el colegio de latelolco, para los niños de indios nobles. Zumárraga aplaudió su creación y alentó sus primeros pasos. Experiencia que de haber triunfado habría quizá cambiado el rumbo de la evangelización, pero la incomprensión del medio hispánico hizo fracasar la posibilidad de que el clero indio misionara entre los «suyos».

Estamos en el segundo momento de las misiones, en el que algunas veces las armas, pero en su mayoría los misioneros, pacifican a los indios por la predicación, por el convencimiento, por el trato directo. Pero poco a poco llega la influencia de la civilización hispánica, y los indios bautizados forman parte de las *encomiendas*. Algunos se someten al sistema, pero otros se retiran a los montes, a las cordilleras, a las selvas, a los desiertos, al *sertâo* —en Brasil—, volviendo así en parte al paganismo. Los misioneros, sin embargo, les seguirán, y en esta nueva etapa nacerán las misiones propiamente dichas, ejemplo para los siglos futuros.

3. Tercera etapa. La organización y el afianzamiento de la Iglesia (1552-1620)

Las fechas límites del período solamente indican el primer *Concilio Provincial de Lima* y la creación del obispado de Buenos Aires al Sur y de Durango al Norte (1620). En este tiempo la Iglesia latinoamericana procede a una verdadera organización. No hay Concilios dogmáticos —como Trento—, sino esencialmente pastorales, misioneros. Desde el Concilio convocado por Jerónimo de Loaisa en 1552 hasta el Sínodo Diocesano de Comayagüen en 1631, encontramos en toda la Iglesia latinoamericana un anhelo de poder organizar definitivamente la nueva Iglesia —«la nueva cristiandad de las Indias» la llama Toribio de Mogrovejo— y para ello los obispos se reúnen en todos los puntos del continente para promulgar, luego de largas discusiones —y de una directa experiencia—, las leyes eclesiásticas que regirán hasta el siglo XIX. Deberemos esperar hasta el Concilio latinoamericano de 1899 para que las disposiciones adoptadas en el siglo XVI se vean adaptadas a la nueva situación planteada.

Sólo 14 días después de su llegada, los doce primeros franciscanos se reunieron en capítulo (1524) para realizar en México una labor en común.[13]

13. F. OCARANZA, *Capítulos de la Historia Franciscana*, México 1933, I, p. 23. Véase sobre concilios y sínodos mi obra *Les évêques hispano-américains* (1504-1620), Steiner, Wiesbaden, 1970, pp. 162 *ss*.

En el mismo año 1524-1525 se reunió la *Primera Junta Apostólica*, bajo la presidencia de fray Martín de Valencia, franciscano, y asistieron 19 religiosos, cinco sacerdotes seculares y algunos letrados.[14] Allí se habla ya claramente sobre los problemas del bautismo, la confirmación, la penitencia, la comunión —«aunque al principio se les negó por neófitos y rudos, después se les concedió a discreción de los confesores»—,[15] matrimonio y extremaunción que se dispensaban a los indios.

La *Primera Junta* con presencia de un obispo se realizó en 1532,[16] otra en 1536.[17]

De regreso de España, Juan de Zumárraga consagra a los obispos de Guatemala, Michoacán y Oaxaca. Con dos de ellos, don Juan López de Zárate (Oaxaca) y don Francisco de Marroquín (Guatemala), se reúne el 30 de noviembre de 1537, para pedir al rey de España las licencias para participar en el Concilio de Trento.[18]

En la misma ciudad de México se reunieron el 27 de abril de 1559, el obispo de México, Zumárraga, Juan de Zárate (Antequera), Vasco de Quiroga (Michoacán) y los provinciales o representantes de las diversas órdenes. Ellos llegaron a las conclusiones que se han dado a conocer bajo el nombre de *Capítulos de la Junta Eclesiástica de* 1539.[19] Se realizó además la *Junta* de 1544, con motivo de las *Leyes Nuevas*.

El último acto público del primer obispo de México fue la *Junta* de

14. HERNÁEZ, I, 54-56; LORENZANA, I, 1-10; CUEVAS, I, pp. 171 ss; WADDING, *Annales Minorum*, XVI, p. 212; TORQUEMADA, *Monarchia Indiana*, XVI, c. 16.

15. LORENZANA, o. c., p. 4. Es interesante ver cómo la edición de Lorenzana del 1769, insiste en la enseñanza del castellano (español), lengua que de ningún modo impusieron los misioneros a los indios (cfr. p. 7-8). Roma tomó ciertas medidas para impedir un bautismo dado sin todas las condiciones normales cumplidas; aparece así la bula *Altitudo Divini Consilii* (HERNÁEZ, I, 65-67) de Pablo III, como respuesta de la interesante carta enviada por el obispo de Tlaxcala, don Julián Garcés (HERNÁEZ, I, 56-62).

16. Presidía Zumárraga.

17. SPECKER, *Die Missionsmethode*, p. 3, (Cf. CHAUVET, *Zumárraga*, México 1948, pl. 153 ss.; p. 331 ss.).

18. J. ICAZBALCETA, *Zumárraga*, pp. 116 ss; apéndice núm. 21 (pp. 87 ss.); LORENZANA, *apéndices*.

19. J. ICAZBALCETA, *Zumárraga*, apéndice núm. 26, pp. 117 ss. «Que en baptizar de los adultos se guarden y renueven los decretos antiguos, como se guardaban y guardaron y mandaron guardar y renovar en la conversión de Alemania e Inglaterra cuando se convertieron en en tiempo del Papa Grigorio y del Emperador Carlo Magno y Pepino, *pués tenemos al mesmo caso entre las manos*, é hay la mesma razón que cuando se establecieron los dichos decretos había, y los que los ordenaron tubieron cuando la Iglesia católica se asentó en sus ritos y cirimonia, que fueron entre otros los Papas Siritio, León, Dámaso, Gelasio, Ambrosio, Abgustino, Hierónimo... como agora se nos ofrece, de muchos adultos de gentiles sanos que viven en seguridad de paz, que creían é se convertían y concurrían al baptismo, como agora concurren; y se haga Manual conforme a ello... y que se hagan en los dos tiempos del año los baptismos regulares generales de Pascua y Pentecostés, en los cuales sean baptizados los adultos de gentiles sanos, y que viven en seguridad de paz... *salvo si al obispo o ministro constare venir perfectamente instruidos*» (p. 119). «Somos informados que en lo del Santísimo Sacramento de la Comunión, entre los ministros de la Iglesia ha habido é hay duda si se deba dar ó no á los naturales cristianos que se confiesan, nos pareció debíamos declarar que siendo los naturales cristianos y verdaderamente penitentes, y tales que al cura o confesor que en esto ha de ser juez, no le constase de cosa por que se lo pudiese o debiese negar, salvo ser indios y nuevamente convertidos, y hallarse que estos tales tienen capacidad...» (Ibid, p. 131).

1546, en la que se reunieron Zumárraga, Marroquín (Guatemala), Alburquerque (Oaxaca), Quiroga (Michoacán) y Las Casas (Chiapa). Los cinco puntos, conclusiones de esta Junta, tienen la señal clara del temple de Las Casas.[20]

El Primer Concilio Provincial de México fue convocado por don Alonso de Montúfar, o. p. arzobispo de México, y se realizó el 29 de junio de 1555.[21] Asistieron los obispos de Tlaxcala, Michoacán, Chiapas y Oaxaca. En el transcurso del Concilio don Juan de Zárate murió, hombre de gran capacidad, y que había asistido a las Juntas, como hemos visto. A la lectura de las *Constituciones* el lector moderno no puede sino admirarse de la problemática concreta y mexicana que los obispos tratan.[22] ¡Son 93 capítulos llenos de enseñanzas!

El mismo arzobispo reunió el 8 de noviembre de 1565 el segundo Provincial, menos importante que el primero.[23]

De todos los Concilios en tierra mexicana, el más importante fue el convocado por el tercer arzobispo, don Pedro Moya de Contreras, entre el 20 de enero al 16 de octubre de 1585. ¡El Trento mexicano! Todos los obispos de la provincia, menos el de Comayagua (ausente en España), estaban presentes. Aprobado el Concilio por Sixto V el 27 de octubre de 1589, y por el rey el 18 de septiembre de 1591, pudo ser impreso en 1622, y aún en esa época encontró oposición. El problema de fondo del Concilio fue que los obispos, en plena conciencia de su labor pastoral, comenzaron a pedir la disminución de los privilegios de los religiosos.[24]

En Sud-América, en los reinos de los antiguos Incas, se reunió el primer Concilio provincial de todos los nuevos Reinos. Fue convocado por el arzobispo de Lima —Ciudad de los Reyes—, don Jerónimo de Loaisa, en 1551.

20. J. Icazbalceta, pp. 192; Specker, *Die Missionsmethode*, p. 35.
21. Lorenzana, *Constituciones... Concilio primero*, pp. 35-184.
22. Es una verdadera reforma de las costumbres de la sociedad colonial que poseía algo más de 20 años de existencia. Cabe destacar el cap. 69 donde se insiste en que cuando se hable a los indios debe hacérselo en una correcta lengua. Para ello es necesario que los escritos en lengua indígena sean corregidos por hábiles y letrados traductores (ibid. pp. 143-4); cap. 73, se habla ya de *Pueblos* y de la necesidad de que «vivan políticamente»: «Los indios ... para ser verdaderamente cristianos, y políticos, como hombres racionales, que son, es necesario estar congregados, y *reducidos* a Pueblos...» (pp. 147-48).
23. Lorenzana, pp. 185-208, son 28 capítulos. Cabe destacar que la Iglesia, aunque adoptaba a veces algunos ritos primitivos les cambiaba substancialmente el sentido: «Mandamos no se consienta a los indios hacer Procesiones... sin que a ellas se hallare presente su Vicario o Ministro» (*cap.* 11, p. 194). «Necesario es para la conversación de los naturales saber sus lenguas... que todos los curas pongan gran diligencia en deprender las Lenguas de sus distritos» (cap. 19; p. 199). Asistieron al concilio, además del Arzobispo, los obispos de Chiapa, Tlaxcala, Yucatán, Nueva Galicia (Guadalajara), Antequera (Oaxaca).
24. Textos del Concilio, Lorenzana, *Concilium Mexicanum Provinciale III*, II, pp. 1-328; Mansi, t. XXXIV (1902) 1015-1228; t. XXXVI bis, 317-18; *Archiv. Vatic.*, *Sectio Congr. Concilio*, Conc./Prov./Mex./a. D. 1585 (238 folios). Cabe destacar: «...Clericos in regionibus Indorum beneficia cum onere obtinentes in materna earumdem regionum lingua examinent, et quos repererint linguae huiusmodi ignaros, sex mensium spatio praefinito, ad discendas linguas compellant, admonentes eos quatenus elapso termino, si linguam huiusmodi non didicerint... ipso facto vacabit, et alteri de eo fiet previsio» (Lorenzana, L. III, t. I, *De Doctrina Cura*, § V; I, pp. 139-140). Sobre los seminarios —contra aquellos que dicen que la Iglesia latinoamericana

Los textos de este concilio —lo mismo que el I y II de México— fueron escritos originalmente sólo en castellano y no en latín.[25] Las *constituciones* del Concilio son de dos clases: las 40 primeras se denominan *Constituciones de los Naturales* (Indios). En ellas se organiza la «nueva Iglesia de las Indias» sobre el antiguo Imperio Inca: las *Doctrinas*, los *Pueblos* o las parroquias ocupan el lugar de las antiguas cabeceras o capitales de regiones o tribus (*ayllu*); se exige un catecumenado antes del bautismo de todo adulto «de aquí en adelante» (*Const.* 4; p. 9); dicha instrucción debe ser en su propia lengua.[26] La segunda parte (*De lo que toca a los españoles*) tiene 80 *constituciones*, y se trata de las disposiciones para organizar la «cristiandad» de tipo hispánico-criolla de las ciudades. Se ve ya claramente la división de la sociedad peruana y colonial: la comunidad blanca, hispana, urbana; las comunidades indias rurales, tierras de misión.

El mismo arzobispo convocó el segundo Concilio provincial (1567-1568).[27] Esta vez el orden se invierte, primero para españoles (con 132 *capítulos*), donde se trata, en mil pormenores, todo lo referente a la vida de las colonias, el culto, la moral pública, etc. La segunda parte (*Pro indorum et eorum sacerdotorum constitutionibus* —122 const.—) reafirma el poder episcopal en la dirección de la misión (contra el privilegio de los religiosos): los sacerdotes de indios serán muy escogidos (*Const.* 1),[28] se organizarán las

es antitridentia—: «...in singulis Diocesibus Collegium erigeretur, ubi pueri religiose educarentur, et omnibus Ecclesiasticis disciplinis imbuerentur, ita ut Collegium hoc Ministrorum Dei perpetum esset Seminarium» (Ibd, § II; p. 137). La restricción de los privilegios de los religiosos: «...nisi ex urgenti causa, facultatem Episcopi non concedant» (Ibid, § VI; p. 140); «Parochos omnes, tam Seculares, quam Regulares haec Synodus...» (Ibid, tit. II, *De officio Parochi*, § I; p. 152). Sobre la recepción de la Eucaristía por los indios: «...eis (...) nullatenus Eucharistiam denegari patiantur...» (Ibid, *De administratione*, § III; p. 155), etc.

25. Cfr. Rubén Vargas Ugarte, *Concilios Limenses*, I, pp. 3-93.

26. «Porque los adultos que se quieren bautizar, pues se obligan a Prelado o del Vicario —en este tiempo en Perú se era más exigente que en el baptismo reciben y sepan lo que en el catecismo se les pregunta: Mandamos a los sacerdotes que baptizaren a los tales, que los catecismos y preguntas se les hicieran en lengua que lo entiendan, y ellos propios respondan a ello» (*Const.* 6; p. 10-11). *Const.* 7: «Que nadie sea baptizado contra su voluntad» (p. 11). La eucaristía se administra sólo con permiso del Prelado o del Vicario —en este tiempo en Perú se era más exigente que en México, pero ya en el segundo Concilio «...cum nullum absque causa possimus tam salutari cibo privare, monemus prefatos parochos, ut talibus sic dispositis hoc sacramentum suo tempore ministrare non denegent» (*Const.* 58, p. 186).

27. Vargas Ugarte, o. c., pp. 97-257. El Concilio de Trento fue promulgado en Perú, Lima, el 28 de octubre de 1565. Se ve, por la presencia de nuevos obispos, la extensión que va alcanzando la evangelización: desde Panamá (*Tierra Firme o Continentis*) hasta *de la Plata* (Charcas), *Sancti Iacobi* et *Imperialis* (Chile).

28. Por otra parte «...doceant indos doctrinam quae eis a suo proprio episcopo tradetur» (*Const.* 2; p. 160). «...sacerdotes indorum curam agentes, eorum linguam addiscant... indorum linguam diligenter addiscant» (*Const.* 3; p. 161). El nombre que se da a los misioneros es: *sacerdotes indorum*, bella y significativa denominación. Sobre la instrucción antes del bautismo (Const. 29). La Const. 74 dice: «Sentit sancta Synodus, et ita servandum statuit, hoc noviter ad fidem conversos, *hoc tempore* non debere alique ordine initiari, neque in sollemni missarum celebratione...; et quam potuerint sollicitudine, tam pueros quam alios, hispane loqui edocere procurent» (pp. 192-193). Aquí vemos un espíritu diverso al de México y al de Toribio de Mogrovejo después: se confunde cultura y civilización hispánica con los fines propios y distintos de la Iglesia y su evangelización. Lo que fue al principio prudencia se transformó paulatinamente en protección social del blanco contra la mayoría india, y la misma Iglesia, inconscientemente, seguía en camino de toda la sociedad hispano-colonial.

doctrinas y parroquias (*Const.* 75-97) donde se perseguirán especialmente la idolatría y las supersticiones (*Const.* 98 ss.).

El más importante de los Concilios provinciales americanos, fue, sin lugar a dudas, el convocado por Santo Toribio, arzobispo de Lima, y realizado entre los años 1582-1583, el III Concilio Limeño.[29] Lo mismo que el Concilio de México (1585) se propone: *In nomine Sanctae et individuae Trinitatis... ad fidei exaltationem et novae Indorum Ecclesiae utilitatem, clerique ac populi christiani ecclesiasticae disciplinae congruentem reformationem rite ac legitime congregata...*[30] Lo primero que trata el Concilio es el catecismo (*proprium Cathecismum huic Universae Provinciae edere, Act.* II, cap. III; p. 266) que está escrito en quechua y aymará, las lenguas del Imperio Inca (*«quam in cathecisme in linguam Cuzquensem, vel in aymaraycam aliam traductionem»*, ibid). El amor del santo y misionero obispo se dirige especialmente a los más pobres, a los indios, negros y niños (*maxime rudiores Indi, Aethiopes, pueri...*, Ibid, cap. IV; p. 267).

Se anota claramente la importancia de la instrucción religiosa *ut inteligat, Hispanicus hispanice, Indus indice alioquim quantumvis bene dicat... multoque melius sit, suo idiomate pronunciare...* (Ibid, VI; p. 268). La comunión es dejada ya al juicio del párraco.[31] El sacramento del orden será dado con discreción, ya que mejor es tener pocos sacerdotes que indignos.[32] Los obispos renuevan su título de *Protectores de los Indios.*[33]

Santo Toribio envió a José de Acosta —redactor de los textos del Concilio y del Catecismo— para hacer aprobar, las actas del Concilio. Sixto V lo aprobó en 1588 y se imprimió el 18 de septiembre de 1591.

En Lima realizó, además, Toribio de Mogrovejo, dos concilios provinciales,[34] de menor importancia, y muchos otros diocesanos.[35]

29. R. Vargas Ugarte, o. c., I, pp. 260-376; Mansi, t. XXXIV bis (1913) col. 193-258 y col. 807-808; *Concilia Limana*, const., pp. 1-125. El catecismo del Concilio puede verse en *Biblioth. Nationale* (París) nat. rés. D. 11171 (impreso por Ricardo, Lima 1585, en castellano, quechua y aymará).

30. *Actio prima;* Vargas Ugarte, p. 261.

31. «Nemo vero Indorum aut Aetiopum ad communionem recipiatur; nisi proprii parochi aut confessoris licentiam scripto sibi datam ostenderit» (Ibid. cap. XX; p. 274).

32. «In ordinibus minoribus conferendis ...longe certe melius Dei Ecclesia et saluti Neophitorum consuliter paucitate electorum sacerdotum, quam multitudine imperitorum» (Ibid, XXXIII; p. 278). La puerta queda abierta pero las exigencias y las posibilidades son muy pocas para que los indios lleguen al sacerdocio. De hecho, las órdenes religiosas tenían reglamentaciones internas prohibiendo taxativamente la consagración sacerdotal de indios o negros (cfr. el caso de San Martín de Porres). Sobre los seminarios (cap. XLIV; p. 282).

33. Actio III, cap. III, *De protectione et cura indorum*: «Nihil est in harum Indicarum provinciis, quod Ecclesiae praesides ...curamque pro spirituali, et temporali eorum necessitate, prout ministros Christi decet, impendant. Et certe harum gentium mansuetudo et perpetuus serviendi labor et naturalis obediena ...sed hodie quoque a pluribus designari, orat in Christo atque admonet omnes magistratus, et principes ut iis se benignos praebeant ...insolentiam frenent et catholicae majestatis fidei commissos et subditos liberos certe non servos agnoscant. Porro parochis... non percurssores et tanquam filios, cristianae charitatis sinu, Indos faveant et portent» (pp. 284-285).

34. *IV Conc. Provincial Limense* (1591), (Vargas Ugarte, I, pp. 377-388); *V Concilio* (1601) (o. c., I, pp. 389-397). El último Concilio de Lima se realizó en 1772 (Vargas Ugarte, o. c., II, pp. 1-136), convocado por el rey Carlos III con el fin de tratar sobre la expulsión de la Com-

Veamos la lista completa de Concilios provinciales, realizados en la época colonial.

Año	*Sede*	*N.º*	*Nombre del Metropolitano*
1551 - 1552	Lima	I	Jerónimo de Loaisa
1555	México	I	Alonso de Montúfar
1565	México	II	Alonso de Montúfar
1567 - 1568	Lima	II	Jerónimo de Loaisa
1582 - 1583	Lima	III	Toribio de Mogrovejo
1585	México	III	Pedro Moya de Contreras
1591	Lima	IV	Toribio de Mogrovejo
1601	Lima	V	Toribio de Mogrovejo
1622	Santo Domingo	I	Pedro de Oviedo
1625	Santa Fe	I	Hernando Arias de Ugarte
1629	La Plata	I	Hernando Arias de Ugarte
1771	México	IV	Francisco de Lorenzana
1772	Lima	VI	Diego de Parada
1774	La Plata	II	Pedro Argandoña
1774	Santa Fe	II	Agustín Camacho y Rojas

Algunos de los «Sínodos diocesanos» del siglo XVI y comienzos del XVII: El primero de todos ellos lo realizó Juan del Valle —aquel valiente lascasiano— el Popayán I (1555) y el Popayán II (1558); Juan de los Barrios reunió el Santa Fe I (1556), Luis Zapata Cárdenas el Santa Fe II (1576), y Lobo Guerrero el III (1606); Pedro de Peña el Quito I (1570). Y después se reunieron además: el Quito II (1594), los de Lima a partir del Lima I (1582), el Imperial I (1584), el Yucatán I (1585), el Santiago de Chile I (1586), los Tucumán I (1597), II (1606), III (1607), el de Coro I (1609), Santiago de Chile II (1612), Puerto Rico II (1624), Concepción II (1625), Trujillo I (1623), Santiago de Chile III (1626), Guamanga I (1629), Comayagua I (1631), etc.

pañía de Jesús de sus reinos. El Concilio, sin embargo, no se ocupó de ese tema, sino que aprovechó la ocasión para tratar problemas pastorales. En los textos del Concilio (que en la citada edición contienen 137 páginas) sólo se habla de los indios en un *Título final*: *De privilegiis indorum* que ocupa exactamente 6 páginas, y en ese momento los indios sin ninguna mezcla con los blancos son mucho más del 50 por ciento de la población. Vemos cómo la Iglesia misionera del siglo XVI se ha transformado en una «cristiandad» hispano-criolla, urbana, «de espaldas» al indio y al campo. Sin embargo, no se debe exagerar: en cada capítulo del Concilio hay una referencia al indio, pero se lo encuentra relegado a la especie de la última clase social (*Pueblos de indios*: «En muchos de los pueblos de indios suelen vivir avecindados o incorporados con ellos algunos españoles y mestizos...»; Acción II, tít. I, cap. 13; II, p. 15).

35. Santo Toribio organizó Concilios diocesanos en 1582 (29 decretos); 1584 (11); 1585 (93); 1586 (30); 1588 (30); 1590 (14); 1592 (30) y 1594 (48 decretos). Pueden verse los textos de estos concilios en *Lima limata* de 1673 o *Concilia Limana*, 1684; AGUIRRE, *Collectio maxima*, 1693.

1

NOS DON TO
ribio Alphonso Mogrouejo por la mi
seracion diuina y dela sancta sede
apostolica arçobispo dela ciudad delos
Reyes del consejo desu magestad etc.
a todos los fieles de nuestro arçobispado
salud y gracia en Jesu Christo nuestro
señor. ya sabeys como en esta ciudad
delos Reyes se ha celebrado concilio =
prouincial el anno de mill y quinien
tos y ochenta y dos, y de ochenta y tres
conuocado por nos, y concluydo con la =
gracia diuina por el orden y forma, que
por los sacros canones esta dispuesto, de
lo qual se deuen dar muchas gracias a
Dios nro señor, que con ojos tampiado
sos se ha dignado de mirar esta yglesia
y nueua Christiandad de estas yndias.

Primer folio del manuscrito del III Concilio Provincial de Lima (1582-1583). En la última línea puede leerse: «...que con ojos tan piadosos se ha dignado de mirar esta Yglesia y *nueva Cristiandad* de estas Yndias». (*Archivo del Escorial* [España] *Manuscrito* d-IV-8).

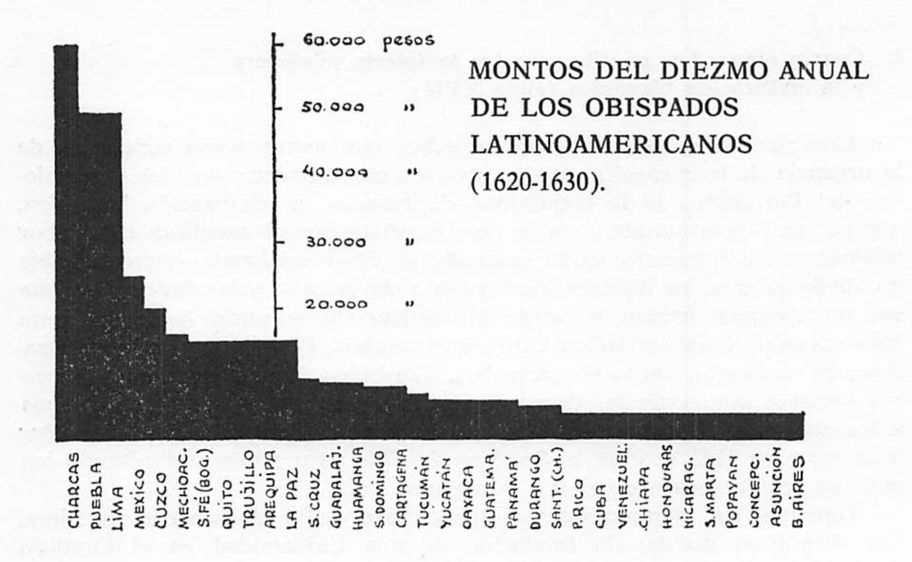
4. Cuarta etapa. Los conflictos entre la Iglesia misionera y la civilización hispánica (siglo XVII)

Este período comienza cuando aquellos que tenían plena conciencia de la urgencia de la evangelización se tuvieron que enfrentar con las pretensiones del Patronato, de la comunidad de blancos, la civilización hispánica, que no queriendo perder ninguno de sus privilegios obstaculizaban la labor misionera. El Patronato había costeado la labor misional —aunque había guardado para sí los diezmos de España y América—, y las órdenes religiosas mendicantes habían roturado el terreno (lo seguirán haciendo hasta bien entrado el siglo XVIII en California); ambos, Patronato y órdenes mendicantes, protegían ahora sus derechos adquiridos. Nacen entonces dos nuevos factores que serán los decisivos en los siglos XVII y XVIII. Los obispos y los sacerdotes seculares, y la nueva y pujante Compañía de Jesús. Por otra parte en 1622 se crea la *Propaganda Fide* para poder ir limitando los poderes del Patronato español y portugués.

Tomemos un ejemplo interesante: el caso de la Universidad de Lima. Los dominicos deciden la fundación de una Universidad en el Capítulo de 1548. El 12 de mayo de 1552 una Real cédula crea la universidad tal como la habían concebido los dominicos —ésta funcionará dentro de los muros del convento limeño.[36] «La Universidad... era considerada por los dominicos como feudo propio.»[37] El arzobispo Jerónimo de Loaisa pide al rey que dicha Universidad pase a la Catedral, para que sea un bien común de la diócesis y de las demás órdenes. El 25 de abril de 1571 el Papa otorga a las Universidades de México, Santo Domingo y Lima los mismos privilegios que las de Valladolid y Salamanca; y a la de Lima le otorga la autonomía de los dominicos. La Compañía de Jesús por su parte declinó la invitación de hacerse cargo de las escuelas de Artes y Gramática y prosiguió «buscando con ahínco la equivalencia de ambos estudios: los de la Universidad y los del Colegio de San Pablo, de la Compañía».[38]

La Compañía se mostró insigne en sus obras pero nunca logró integrarse a la totalidad de la Iglesia concreta, episcopal, a las otras órdenes religiosas. Ese fue su mejor aporte y quizá su debilidad. Los jesuitas, por su cuarto voto y por la visión universalista de Ignacio de Loyola, «entendían, por consiguiente, que la dirección suprema de las misiones debía corresponder al Papa y no a los reyes».[39] La lucha entre el Patronato y los jesuitas era, si se nos permite, sin tregua. En verdad los jesuitas mostraban el auténtico camino, y es por ello por lo que muchos obispos les llaman a sus diócesis.

36. Fernando de Armas Medina, *Cristianización del Perú*, pp. 344 ss.
37. Ibid, pp. 348-349.
38. Ibid, p. 351.
39. V. de Sierra, *El sentido misional de la conquista*, p. 171.



MONTOS DEL DIEZMO ANUAL DE LOS OBISPADOS LATINOAMERICANOS (1620-1630).

Los primeros jesuitas se dirigieron al Brasil, junto con el padre Nóbrega. Llegaron a Bahía el 29 de marzo de 1549, en la expedición de Tomé de Sousa. Crearon una escuela para niños portugueses e indios: *Meninos de Jesús*. Manuel de Nóbrega, con todo un grupo de jesuitas, se fue internando hacia el Sur. En 1551 llegan a Espíritu Santo. Pasan junto a Reritiba donde morirá el célebre Anchieta. En 1553-54 participan en la fundación de Sâo Paulo, y después en la de Río de Janeiro. Avanzan hasta Catalina y hasta los países Guaraníes. Los jesuitas emplearon el método de los *Pueblos*, como en México, y después de las experiencias de Roque González, S. J. de la Asunción, las Reducciones florecerán igualmente en Brasil. Su método fue el de la *Tabula rasa*, en Brasil no existía ninguna civilización ni siquiera secundaria. Estudiaron la lengua *tupí* (Juan de Azpilcuera Navarro hizo un diccionario, y el padre Anchieta redactó la primera gramática). El padre Ignacio Azevedo —de vida crucificada y ejemplar— fue el primer mártir del Brasil.

Los jesuitas se dirigieron después a Florida.[40] El 11 de octubre de 1567 por cédula Real se pedía a San Francisco de Borja religiosos jesuitas para fundar un Colegio en Perú, Lima.[41] En 1572 se harán presentes en México.[42]

40. Félix Zubillaga, *La Florida. La misión jesuitica* (1566-1572). Institutum Historicum, Roma 1956, pp. 202 ss.. Los jesuitas habían ya sido pedidos para Michoacán —por Velasco de Quiroga—, en Perú por Andrés Hurtado de Mendoza y en otras muchas partes. En 1568 se abre el campo misional. En Calus y Tequesta —los padres Rogel y Villarreal— estaban los jesuitas desde 1566.

41. *Monumenta Peruana* I (1565-1575), ed. A. de Egaña, Roma 1954.

42. F. J. Alegre, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, Roma 1956, I (1566-1596).

Desde allí se extenderán por todo el continente, en especial en las ejemplares misiones del Reino de Nueva Granada —Colombia y Venezuela—, y del Paraguay.

La consolidación de las estructuras, por otra parte, era realizada mediante la creación de la Inquisición (en 1570 en Perú, en 1571 en México, después en Cartagena).

La jerarquía mal avenida con el antiguo orden de cosas e impotente para sacudir de una vez la servidumbre del Patronato, esforzábase por derrocarlo en casos particulares. En tales circunstancias la voz del Papa hubiera sido el mejor estímulo para liberar a la Iglesia; pero el Sumo Pontífice no tenía ninguna comunicación directa, hasta tal punto que Toribio de Mogrovejo, que se quejaba de que los obispos fueran enviados a América «electos» pero no «consagrados», fue gravemente reprendido por Felipe II: «...que si bien es verdad que fuera justo mandarle llamar a mi Corte... lo he dejado por lo que su Iglesia y sus ovejas podían sentir en tan larga ausencia» (*Cédula de Cobefa.* 29.5.1593). El rey de España había dispuesto una censura absoluta a la correspondencia de los obispos, con la consigna de «que no pasase a Roma sino lo que a Vuestra Majestad le sirviese».[43] «Con todo, y a través del riguroso control, las quejas de la jerarquía llegaban a Roma, y por parecido camino las instrucciones de éste ganaban el continente. Apercibiéndose de las consecuencias, las autoridades del Virreynato denunciaban al episcopado, culpable de ingratitud para con el Soberano que los había engrandecido».[44]

El siglo XVII es fecundo en obras misioneras, y de nuevo estilo o mejor, fruto maduro de las experiencias del siglo anterior. Fue el siglo de la *Reducción* no sólo de los jesuitas en los países Guaraníes, sino también en el Brasil, en Perú, Colombia y Venezuela, y las famosas de los franciscanos en México; la república de *Chiquitos* y *Moxos* en Bolivia; en Ecuador y Amazonas, etc. Sería un error histórico pensar que las misiones dejaron de prolongar sus labores en este tiempo. Las *doctrinas* organizaron mejor la defensa del indio. Los franciscanos poseyeron, al fin del siglo XVII, 80 conventos en la región de México, 54 en Michoacán, 22 en Guatemala, 22 en Yucatán, 12 en Nicaragua; los dominicos 41 en México, 21 en Oaxaca, etc.

Los jesuitas eran 345 sacerdotes en 1603, sólo en México, y se distinguieron por su eficiencia.

Por primera vez amplias zonas de misión tienen un contacto exclusivo con la Iglesia sin mediación de las armas hispánicas y sin la intromisión del comercio o la explotación económica. El sueño de Las Casas se verifica en muchos puntos. Estamos en el tercer momento de la misión, y ciertamente el más perfecto de cuantos se habían dado.

43. LEVILLIER, *Gober*, T. XI, pp. 193-97.
44. A. G. PÉREZ, *El patronato Español en el Virreynato del Perú*, p. 98.

5. Quinta etapa. La decadencia borbónica (1700-1808)

Los últimos Habsburgos habían vivido de las glorias antiguas. El fin del siglo XVII marca al mismo tiempo el término del reinado de Carlos II (1665-1700) y el triunfo de Francia por la imposición de la dinastía borbónica. Reinó entonces Felipe V (1700-1746). La decadencia hispánica significa en América el aislacionismo, el separatismo de cada región, la falta de nuevos misioneros.

Por el tratado de Utrecht (1713) España y Portugal no poseen ya el poder sobre los mares. Los ingleses toman Jamaica en 1655. Poco a poco Holanda e Inglaterra reemplazan al poder hispánico. Latinoamérica sintió profundamente esta decadencia hispánica, por cuanto fue su propia decadencia. La Iglesia sufrió especialmente la crisis misionera europea.[45]

La situación de la Iglesia en América Latina deberá estudiarse a partir de esta crisis del siglo XVIII, y no en presuntos errores de la evangelización primitiva, porque los historiadores van tomando conciencia plena que donde se realizó la tal evangelización es donde el cristianismo ha permanecido hasta nuestros días.[46]

Las misiones continuaron en este siglo XVIII. Como ejemplo, tomemos las del norte de México. En 1607 los jesuitas se internan en California. Pero fue el genial fray Junípero Serra (1713-1784) el que promovió una acción misionera como «en los primeros tiempos». En 1768, en reemplazo de los jesuitas, desembarcaron los franciscanos, y poco a poco, con indecibles trabajos y *eficiencia,* fueron fundando puestos de misión y *reducciones.* A partir de San Diego —que fray Junípero fundó en 1769—, llegaron hasta San Francisco en 1776. Los dominicos fundaron igualmente *reducciones* en toda la Alta California.

El hecho capital y decisivo en el siglo XVIII, para la historia de la Iglesia latinoamericana, fue la expulsión de los jesuitas en 1767. Los Borbones suprimían en Francia a la Compañía el 26 de noviembre de 1764, el jansenismo hacía su obra; los mismos Borbones la suprimen en España el 31 de marzo de 1767. Partieron de América Latina más de 2.200 padres, lo más selecto del clero misionero y de la inteligencia latinoamericana. Sus reducciones fueron el objeto de la rapiña de los colonos y simplemente del abandono de la

45. S. DELACROIX, *Le déclin des missions modernes, en Hist. Gén. des Missions,* II, pp. 363-390. En América Latina la fundación de la *Society for the Propagation of the Gospel* (1701) no significará de ningún modo la influencia protestante, que se hará sentir muy entrado el siglo XX.

46. R. RICARD, *La conquête spirituelle du Mexique*: «Il est d'ailleurs assez frappant d'observer que ces populations restées à peu près purement païennes sont celles qui, par suite des obstacles géographiques, des dangers du climant ou de la difficulté de la langue, ont été à peine touchées par l'évangélisation primitive... Nous constatons une fois de plus que l'activité des réligieux du XVIe. siècle a fortement pesé sur les destinées du Méxique» (pp. 330-331). «Le XVIe. siècle a été la période capitale, la période où le Méxique s'est fait et dont le reste de son histoire n'a été que le développement presque inévitable» (p. 344). Lo mismo podría decirse de los demás países, aunque para algunos sea el siglo XVII y aun el XVIII.

obra por parte de los indios. ¡Nunca podrá lamentarse la importancia que dicha expulsión tuvo para los destinos de América Latina! Por otra parte la *Propaganda Fide* fracasaba en sus intentos y no llegaba a cumplir sus fines.[47]

La Iglesia latinoamericana, necesariamente joven, debió afrontar sola la decadencia económico-política de España (por ende misionera) ya que era muy difícil embarcarse hacia América hispánica en mares ingleses; la falta de apoyo romano; la conversión de su economía, basada en los metales preciosos, al sistema agropecuario; el endurecimiento de las fronteras con los indios —por ejemplo con los Araucanos en el Sur; con los selvícolas en el Perú, etc.—. Por otra parte, la sociedad colonial había caído poco a poco en un letargo que incluía igualmente lo espiritual.

Sin embargo, se iba consolidando la conquista del campo —en una verdadera Edad Media—, por cuanto América hispánica era ciertas ciudades unidas por caminos a través de inmensos desiertos, pampas o territorios todavía por colonizar. Desde las capitales virreynales se fue fundando hacia el interior un sinnúmero de ciudades, villas, pueblos y con éstos *doctrinas*, parroquias, pues el clero diocesano era todo criollo, mestizo y después hasta indio.[48]

III. ENJUICIAMIENTO DE LA OBRA EVANGELIZADORA REALIZADA POR LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA

Creemos que la mayor dificultad en este tipo de juicios valorativos es la falta de un método comprensivo que permita realmente considerar la totalidad del fenómeno y no solamente algún aspecto parcial.

Para ello es necesario recordar rápidamente algunos de los elementos esbozados en la introducción metodológica.

Así como una comunidad humana tiene en su nivel temporal un sistema de instrumentos o útiles que llamamos civilización, así una religión —especialmente la católica— tiene analógicamente un sistema de *mediaciones* que hemos denominado la sacramentalidad, corporalidad eclesial, instrumentos instituidos por Jesucristo que organizan, en el tiempo, la presencia de su Gracia salvífica universal. A otro nivel —intencional o del entendimiento—,

47. DELACROIX, ibid, pp. 371 ss.

48. El *VI Concilio de Lima* (1772) dice: «*Capítulo* 6. Que los obispos y demás a quienes incumben cuiden de educar a los indios de modo que adquieran las calidades necesarias para ascender a las Órdenes. No teniendo los Indios por naturaleza impedimento para ser admitidos a las Órdenes Sagradas... manda el Concilio: Que los Obispos en sus respectivas Diócesis y los demás a quienes toca pongan particular cuidado en educarlos de modo que adquieran las calidades que requieren los Cánones en todos los que huvieren de entrar en la suerte del Señor» (VARGAS UGARTE, o. c. p. 32). La misión en las islas Filipinas se realizó, en un segundo momento, gracias a la acción del clero indígena; si Latinoamérica hubiera contado con dicho clero, quizá la evangelización sería, en el presente, total.

la civilización tiene una estructura o «núcleo ético-mítico», contenido último de las acciones del grupo; mientras que la Iglesia posee una comprensión existencial, que en último término es la fe en la persona de Jesucristo y en la Trinidad, actuando por su economía en la historia sagrada.

Para juzgar el grado de evangelización de una comunidad es necesario saber a qué nivel nos situamos, y dónde radica, en último término, la evangelización; de lo contrario podemos enjuiciar lo secundario como esencial y viceversa.

1. Las «mediaciones» de las religiones prehispánicas y el choque con las «mediaciones» de la Iglesia católica española.

Llamamos «mediaciones» a las instituciones, escritos, ritos, liturgias, sacramentos: la corporalidad de una religión. Este plano, aunque constitutivo esencial de la religión Católica se sitúa al nivel de la «comunicación», de la «comprensión», del «simbolismo». Es necesario decir una verdad, transmitir una Gracia a una conciencia. Esta conciencia debe entender el signo propuesto, es más, debe ser introducida por un proceso catecumenal a la comprensión de los signos; es decir, es necesaria una *iniciación*. Tanto el pueblo de Israel, como la Iglesia en el ámbito de la cultura y civilización greco-romana, adoptaron muchos «símbolos» de dicho mundo, para «comunicar» el contenido de la fe cristiana. Así nace la mediación sacramental de la Liturgia oriental, o latina, o mucho después mozárabe, etc.

De igual modo los evangelizadores, en América Latina, tenían pleno derecho a *elegir* entre los modos de expresión propios de las altas o primitivas civilizaciones prehispánicas ciertos elementos expresivos, simbólicos, que permitían al indio comunicar y aprender el contenido último de la fe que se les proponía.

La religión indígena era agraria principalmente. Todos sus ritos, sus dioses, su cosmovisión tenía una referencia a la tierra. Debe pensarse que la religión hebraica, aun siendo la expresión de un pueblo esencialmente nómada, ha incorporado muchos elementos agrarios, tales como las grandes fiestas del pueblo judío: Pascua en particular, significando, sin embargo, un «acontecimiento» de la Historia Sagrada. Muy por lo contrario —y a causa de haber perdido totalmente el sentido profundo y real de la Liturgia— los misioneros pretendían adoptar un ciclo Litúrgico del Hemisferio europeo en América, pero aún más, sin referencia a la relación Hombre-naturaleza. El indio se sentía así desprovisto del apoyo, de la sacralidad continua que le ofrecía su antigua religión. El rebrote de la idolatría entre los neófitos se explica, en parte, por la incapacidad de asumir la radicalidad misma de la existencia india en su originalidad más íntima.

La Iglesia, prudentemente organizada para hacer frente a la Reforma, quizá endureció su plasticidad misional —sin embargo dicho endurecimiento

es muy anterior: debemos ir a buscarlo en la temprana Edad Media, en las Cruzadas, en las luchas contra el poder Islámico, y, sobre todo, el Patronato impidió una mayor libertad de acción.

El misionero —por cuanto no podía reorganizar el año litúrgico— creó un sinnúmero de *paraliturgias*. Estas manifestaciones secundarias chocan al espectador europeo, y sin embargo dicho europeo no tiene conciencia que su propio cristianismo está profundamente inspirado en liturgias precristianas.

Tomemos un ejemplo.

«Tienen costumbre los indios de Tlaxomulci, mucho tiempo ha, de representar en su pueblo cada año el día de la Epifanía, lo que, en aquella pascua y festividad, aconteció y pasó como nuestra Madre la Santa Iglesia lo enseña y publica... Tenían hecho el portal de Bethlem en el patio de la puerta de la Iglesia, casi arrimado a la torre de las campanas, y en él tenían puesto al Niño y a la Madre y al Santo Joseph... Desde lo alto de un cerro, de los que están junto al pueblo, vinieron baxando los Reyes a caballo, tan despacio y poco a poco, así por la gravedad como porque el cerro es muy alto y tiene muy áspero el camino... En el ínterin que llegaban salió una danza de ángeles, los cuales, delante del portal danzaron y bailaron, cantando algunas coplas en lengua mejicana, con muchas humillaciones y genuflexiones al Niño... luego lucharon unos con otros, y cuando se derribaban, iban rodando por el suelo asidos y abrazados muy fuertemente, con tanta ligereza, que ponía espanto y daba mucho contento, y si alguno los quería detener cuando así iban rodando, afirmando su cayado en la tierra para que no pasasen delante, sino que en él se detuviesen, en llegando ellos al cayado daban la vuelta tornándose por donde habían ido, así abrazados y rodando...

El indio viejo que llevaba la carga de estos dones puso el chicuitle y algo apartado del portal, vuelto hacia el Niño, le habló en pie en la misma lengua mejicana, diciendo que no tenía otra cosa que ofrecerle, sino aquella carga que traía, y el cansancio que en traerla había pasado, que todo aquello le ofrecía... Se hallaron presentes los frailes y muchos españoles seculares, y más de cinco mil indios, así de los de aquella guardianía, como de otros pueblos».[49]

Estas danzas, saltos y malabarismos, son evidentemente formas de expresión, símbolos, mediaciones que los indios usan para comunicar a la divinidad su respeto, su entusiasmo, su sumisión. Un espectador contemporáneo o europeo puede escandalizarse de dichas danzas. ¡Igualmente se escandalizaría quizás un primitivo cristiano de Jerusalén si contemplara la basílica de San Pedro! Es necesario comprender que la misma conciencia que animó al cristianismo primitivo a *elegir* ciertos elementos intrínsecamente indiferentes —ni buenos ni malos en sí— de la civilización greco-ro-

49. *Relación de las cosas que sucedieron al P. Fr. Alonso Ponce*, en CODOIN, LVIII (1872) 39-43. Véase nuestra obra *El catolicismo popular en Argentina. 5. Histórica*, pág. 19 ss.

mana, es la que llevó a los misioneros a aceptar muchas formas indias lícitas y morales de reverenciar a la Divinidad.

Y es más. La misma Iglesia romana, postridentina, no permitió el nacimiento de una liturgia propiamente adaptada a la realidad americana (es necesario considerar, por ejemplo, como hemos dicho más arriba, que en el hemisferio Sur se festeja la Pascua, la fiesta de la vida de Cristo resucitado al comienzo del otoño, cuando todo muere en la naturaleza: es una contradicción litúrgica).

Esta responsabilidad de inadaptación no puede solamente acusarse a España, sino a toda la Europa católica —piénsese en la posición francesa ante el problema chino—, el gran problema de «los ritos».

Muy por el contrario, la acusación corriente de la falta de adaptación por el método de la *tabula rasa* viene a confirmar la seriedad con que los misioneros temían, y se negaban a dejar el camino abierto, a todo sincretismo profundo. La inquisición de la Iglesia latinoamericana perseguía con suma dureza toda mezcla de paganismo, magia o hechicería.

Como se ve, toda posición tomada tiene una contraria posible, y un peligro intrínseco:

a) Si se admiten ciertos elementos rituales de las religiones primitivas —como de hecho se adoptaron—, se corre el riesgo de constituir una religión mixta —que de hecho no ha existido sino al nivel sólo de las «mediaciones».

b) Si se adopta el método de la *tabula rasa* para evitar los sincretismos, se corre el riesgo de impedir una evangelización profunda, por cuanto se destruyen los símbolos de la cultura que permitirán justamente la transmisión del mensaje.

Pero de hecho, los misioneros en América Latina no adoptaron ninguno de los dos métodos de una manera intransigente, sino muy al contrario, teniendo en cuenta las circunstancias, y de una manera muy prudente.

Como conclusión, al nivel de las «mediaciones», podemos decir que la misión de América latina fue sustancialmente la introducción de la sacramentalidad católica de tipo hispánico, aceptando —en el plano de las *para liturgias* y las devociones populares— un amplio margen a la acumulación y mezcla de las «mediaciones» prehispánicas. Todo esto no niega el valor de la evangelización, aunque exige al espectador una gran circunspección y prudencia antes de emitir un juicio valorativo.

2. Las «comprensiones» de las religiones prehispánicas y la religión católica misionera

Lo que llamamos «comprensión existencial» de la religión prehispánica debe identificarse con el «núcleo ético-mítico» de las culturas indias, por cuanto la religión en las culturas primitivas superiores o inferiores significa

su propio núcleo. Para llegar a transformar este supuesto último de la cultura debería haberse dialogado largamente para poder ir justificando su falta de coherencia, veracidad, etc., tal como lo hicieron los Padres apologistas y los Padres de la Iglesia con respecto a la civilización greco-romana. Para esto habría sido necesario conocer claramente los elementos que constituían la conciencia india. Pero esto era muy difícil.

Esos estudios sobre la conciencia colectiva de la sociedad indiana se fueron enrareciendo a medida que pasó el tiempo. Podemos dividir este proceso en cuatro etapas. La primera, la generación inicial, persiguió y sepultó la conciencia mítica primitiva como intrínseca y absolutamente perversa.

La segunda y tercera generación de misioneros —entre ellos Acosta y Sahagún— comprendieron que para realmente evangelizar era necesario conocer profundamente el sistema de pensamiento del indio; pero era ya un poco tarde: las antiguas tradiciones habían sido volcadas en nuevos moldes, los ritos habían sido aniquilados, los antiguos «sabios» morían paulatinamente, el «mimetismo de protección» de la conciencia india hacía muy difícil la investigación. El tercer período es ya el colonial del siglo XVII al XIX, donde la auténtica conciencia indiana fue siendo olvidada por el español, el criollo o el ciudadano. El último período comenzó con los movimientos indigenistas, y especialmente con la fenomenología de la religión, y será quizás el primero que nos permita develar la conciencia indiana en su realidad, o, al menos, como sistema orgánico y viviente, dinámico y con un valor intrínseco.[50]

Nuestra fuente de estudio es triple: los informes dirigidos a la Corona o pedidos por ésta; los juicios u obras escritos por los colonos o gobernantes; los estudios de los misioneros realizados con el fin de conocer a los indios para mejor evangelizarlos.

En general dichos informes iban dirigidos a investigar ciertos aspectos, olvidando los más importantes. La Corona se interesaba sobre la capacidad intelectual, moral, manual de los indios —igualmente los colonos. Mientras que son muy escasas las descripciones de la conciencia misma, de las estructuras míticas, de los sistemas de pensamiento, de las razones y las causas últimas de sus teogonías. En los colonos había una cierta incapacidad práctica; en los misioneros había, en cambio, una desorientación escolástica para este tipo de análisis. Se preguntaban si era el indio un «hombre», pero no se preguntaban acabadamente de qué «modo» lo era. La ignorancia de lo que el indio era, producía una devaluación de la importancia del elemento mítico primitivo. El misionero no se ocupaba en refutar en regla sus creencias, sino que se aplicaba directamente a la exposición de la doctrina cristiana.

La segunda y tercera generación, como hemos dicho, llevó a cabo lo

50. Véanse las interesantes páginas de BORGES, *Métodos misionales*, páginas 58-90.

más serio de la investigación de lo que podríamos llamar el «alma del indio americano». Son ellos, entre otros, Cristóbal de Molina, con su *Fábula y ritos de los Incas*,[51] Juan de Tovar,[52] José de Acosta[53] y especialmente Bernardino Sahagún.[54] Este último se dirigió personalmente a las tribus de las cuales pensaba exponer su concepción mítica; pidió que se eligieran los más sabios entre los antiguos ancianos, durante dos años dialogó con ellos, personalmente y con intérpretes y estudiantes que conocían los jeroglíficos, el nahuatl y el castellano. Después de la primera redacción, duraron todavía un año las correcciones que simultáneamente producían los ancianos y Sahagún; su *Historia general* es una obra científica de primera importancia.[55]

La verdad es que, sin embargo, la gran masa de misioneros —aunque sabiendo la lengua de los indios—, no llegó a usar estas obras (piénsese que el trabajo de Sahagún fue editado por primera vez en el siglo XIX por la gran oposición de la Corona y de los mismos franciscanos), y se realizó la evangelización a partir de los empíricos conocimientos que dispersamente recibían de los indios. El fundamento de esta actitud debe comprenderse bien. España en general —especialmente por sus contactos con el Islam, el judaísmo y por su postura totalmente antiprotestante— había organizado una verdadera conciencia antisincretista, verdaderamente integrista. Por ello, la acusación de sincretismo, de mezcla entre lo indio o primitivo y lo propiamente cristiano no podrá ser nunca una acusación contra la Iglesia latinoamericana —aunque ese sincretismo se haya realizado en muchas ocasiones de hecho (por otras causas)—, sino más bien la de su total intransigencia contra todo sincretismo. El conocimiento y la edición de libros que contuvieran los antiguos ritos y mitos era —al criterio de los Reyes y de muchos miembros de la Iglesia— la posibilidad de que esos mitos y ritos pudieran ser retomados por ciertas élites conscientes. De aquí que, por un afán de pureza cristiana —quizá mal entendida, pero explicable en su tiempo— los trabajos en ese sentido eran muy difíciles.

Por desconocimiento, y por la rapidez con que el conquistador destruyó las estructuras de la civilización y del «núcleo ético-mítico» de las culturas prehispánicas, no se produce el lento *pasaje* (*pesach*-Pascua) de un «núcleo ético-mítico» pagano a la aceptación de la comprensión cristiana (la fe), como acaeció, por ejemplo, con la comunidad comprendida en el Imperio greco-romano. Se produjo una *ruptura*, un corte radical, una aniquilación del corazón de las antiguas culturas. Se impidió así una normal y auténtica evangelización.

Sin embargo, si se observa bien la situación, se deberá admitir que las

51. Escrita en 1574 (ed. moderna, Lima 1943).
52. *Historia de los indios mexicanos*, ed. por T. PHILLIPS, Middle-Hill 1860.
53. La conocida *De promulgatione Evangelii apud barbaros sive de procuranda indorum salute libri sex*, Salamanca 1587.
54. *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. Seler, México 1938, 3 vol.
55. R. RICARD, *La conquête spirituelle*, pp. 55 ss.

comunidades indias, privadas de los últimos contenidos de su cultura, debían desaparecer inevitablemente como grupos culturales para asimilarse, tarde o temprano, en la cultura y civilización superior que las invadía. Esta es la realidad, e indirectamente la evangelización se realiza ininterrumpidamente y de una manera cuasi necesaria a través de los siglos XVI al XVIII. Poco a poco, privadas las comunidades indias de sus últimos contenidos —como he dicho— fueron adoptando la cultura hispánica, a veces; otras, en cambio, aceptaron por conversión la comprensión existencial (la fe) cristiana, al nivel cultural que les era factible aprehenderlo, asumirlo.

Es decir, al nivel más profundo del grupo —de las estructuras intencionales últimas— los misioneros llegan tarde o temprano, y con mayor o menor éxito, a imprimir en la conciencia india los grandes elementos de la comprensión cristiana: la creación, la persona de Jesucristo redentor, la contingencia de las cosas. Sin embargo, habrá amplias zonas en donde el paganismo permanecerá en estado puro; habrá amplias zonas en que muchas estructuras intencionales paganas no serán definitivamente purificadas. Y sin embargo, podemos decir que donde influyó la evangelización primitiva —del siglo XVI— el cristianismo no ha retrocedido: «La géographie spirituelle du Mexique contemporain, dans la mesure ou l'on peut la fixer, correspond a la carte de l'expansion missionaire *primitive.*»[56]

Al nivel de la comprensión fundamental fueron la cultura hispánica o el misionero, según los casos, los que aplicaron el método de la *tabula rasa:* el «núcleo ético-mítico» prehispánico fue rechazado sin previo diálogo, y se inicia después la formación paulatina de una conciencia cristiana latinoamericana.

3. ¿Se ha constituido una religión mixta?

Ante el encuentro de las religiones paganas primitivas y el cristianismo, los autores del pasado y de nuestro tiempo han adoptado diversas posturas. Unos piensan que los indios aceptaron sólo *externamente* el cristianismo. Tal es la posición de Jiménez Rueda cuando nos dice que «el indio sólo podía captar la parte externa del culto, la plástica de las ceremonias, la música coral y de órgano»;[57] o Mariátegui, que no teme decir que «los misioneros no impusieron el Evangelio; impusieron el culto, la liturgia... El paganismo aborigen subsistía bajo el culto católico».[58] Esta posición ha sido adoptada por muchos en Francia y Alemania, y aun en América del Norte. George Kubler piensa igualmente que el cristianismo del indio es sólo exterior y superficial.[59]

56. R. RICARD, *La conquête spirituelle*, p. 330.
57. *Herejías y supersticiones en la Nueva España*, 2, 19.
58. *Siete ensayos de interpretación*, Lima 1928, p. 127. Lo mismo piensa Valcárcel, *Ruta cultural del Perú*, México 1945, p. 184.
59. *The Quechua in the colonial world*, en *Handbok of South American Indians*, Steward, Washington 1945, II, p. 596-7.

Otros piensan que los indios son *esencialmente* cristianos, aunque con deficiencias mayores o menores según las regiones y la atención de los misioneros. Tal es la posición de Constantino Bayle y de Fernando de Armas Medina —en su *Cristianización del Perú*.[60]

Por último, algunos creen encontrar la solución proponiendo una postura *mixta o* por *yuxtaposición*, aunque ambas son diversas. Con razón Borges dice que no es una religión mixta o un mestizaje religioso; él propone «una coexistencia de dos religiones yuxtapuestas, por medio de las cuales los indios intentaban compaginar el cristianismo con el paganismo».[61]

A nuestro criterio, para poder enjuiciar la realidad del cristianismo indiano, no debe partirse de dos religiones tomadas objetivamente como si existiesen independientemente del *sujeto*. No es que el cristianismo sea exclusivamente exterior o que haya directamente alcanzado a constituir la esencia del alma indiana, o que simplemente sea una yuxtaposición o una mixtura. No.

Debemos partir de la conciencia individual y colectiva del indio, de la conciencia mítica, y observar su paulatina conversión, aunque por grados y con grandes esfuerzos y dificultades. Es decir, debemos partir de una cosmovisión mítica donde *lo sagrado* invade toda la existencia, donde cada acto está regulado por los «ejemplares» que se sitúan en el «tiempo originario», de los dioses vivientes y que habitan junto a los hombres. Debemos comprender entonces esa existencia a-histórica, donde lo profano no tiene ninguna existencia, donde todo tiene una significación teológica.

En ese mundo mítico —riquísimo en significado y valor en complicación y racionalidad— aparece el hombre hispánico con sus asombrosos instrumentos de civilización (sus barcos, arcabuces, perros, caballos, etc.), aparecen los misioneros con su pureza, su misericordia, la belleza del culto. El indio admite todo esto como *una novedad teológica*. Los dioses, los protectores de los españoles deben ser grandes, mucho más poderosos que los propios. La fuerza de un pueblo no es más que la expresión del poder de sus dioses. El indio, muchas veces, pedirá ser cristiano para congraciarse con los dioses cristianos, para poseerlos siendo poseído, para firmar una alianza pacífica con ellos.

Habrá entonces, necesariamente, una aceptación del cristianismo a partir de la propia cosmovisión primitiva y mítica. No puede ser de otro modo. El cristianismo será aceptado como expresión de la conclusión de una argumentación cuyas premisas —y por ello la misma conclusión— son paganas.

La demitificación, la ateización de todo lo creado es una evolución que no puede realizarse sino lentamente, la cultura grecoromana necesitó no

60. VASCONCELOS, *El cisma permanente*, en *El Colegio Nacional Alfonso Reyes*, México, 1956, p 210, propone un tanto una solución idealista: los indios habrían cambiado radicalmente de alma, y esto voluntariamente. Esta posición es socio-culturalmente imposible (al igual que las otras, como trataremos de demostrar).

61. *Métodos misionales*, pp. 521 ss.

menos de seis siglos de contacto con el cristianismo para purificar de «deísmos» al mundo creado.

Existe entonces todo un claroscuro de la conciencia que podríamos llamar *puramente pagana* hasta la *puramente cristiana* a la cual se acercan los santos, los doctores, y son los obispos quienes poseen la función de conducirla.

El pasaje del paganismo al cristianismo, de realizarse en masa, sin exclusión de ningún pueblo, debe durar muchos siglos. Por ello los misioneros y los obispos pensaron acelerar el proceso «aislando» las comunidades indias que aceptaban el cristianismo. En una generación se podía en este caso alcanzar una conciencia cristiana lo suficientemente clara como para ser llamada tal —ésta es la explicación de las *Reducciones*.

El indio inmolaba a sus dioses porque les temía; les temía porque creía en su existencia. No por ello dejaba de creer en Jesucristo, en un Jesucristo comprendido en la medida de sus posibilidades, de conciencia semi-pagana. A medida que descubría las exigencias del cristianismo, se producía un conflicto de deberes; dicho conflicto, sin embargo, no estaba ausente en su religión primitiva. Todas las religiones primitivas son trágicas, y la contradicción y el conflicto son aceptados como necesarios. *La tragedia del alma india* permanecerá tanto tiempo cuanto dicha conciencia tarde en ser instruida y fortalecida en la vida por la existencia cristiana o quizá solamente en las *Reducciones* dicha tragedia fue extirpada por algún tiempo.

¿Fue por ello una religión superficial, mixta o yuxtapuesta? No nos parece de ningún modo. El problema es bien diverso.

En el nivel de las «mediaciones», como hemos dicho, hay una acumulación entre la liturgia católica hispánica y muchos gestos, símbolos, actitudes que pertenecían a las religiones prehispánicas. En este nivel podemos hablar claramente, no tanto de una religión *mixta*, sino más bien de una acumulación *ecléctica* (a partir de una elección). Es decir, los misioneros eligieron entre los ritos, danzas, artes, indios, etc., aquellos elementos que podían ser aceptados en las *paraliturgias*, en la arquitectura, en los catecismos, en los autos sacramentales. En este sentido podemos decir que, *oficialmente* y creada por los misioneros conscientemente, hubo una transformación del fondo del ritual primitivo y una aceptación de muchas formas secundarias. De hecho, sin embargo, y es inevitable, el pueblo indio pudo seguir durante mayor o menor tiempo, en ciertas regiones más, en otras menos, practicando sus antiguos cultos en la forma cristiana «americanizada». Sin embargo, se produce paulatinamente un cambio sustancial: una catecumenización progresiva.

En el nivel de la comprensión fundamental (la fe propiamente dicha) —donde reside lo esencial de la evangelización— el claroscuro es muy difícil de discernir, pero podemos decir que no se deben cometer dos excesos:

a) El exceso de confundir *ignorancia religiosa* con *paganismo*, ya que muchos pueblos indios poseen un nivel de cultura o civilización realmente

primitivos, y su misma fe, si se nos permite, está en grado incipiente, primitivo, subdesarrollado (como su conciencia, civilización, etc.).

b) El exceso de admitir demasiado fácilmente *el catolicismo* del indio por el simple hecho de haber recibido *el bautismo* y de poseer algunas nociones acerca del dogma cristiano.

Entre estos dos extremos debe situarse el juicio realista: El indio se encuentra en mayor o menor grado —tanto en el siglo XVIII como en el XX— *en un catecumenado iniciado pero no terminado,* y cada comunidad o persona se encuentra más próximo: o al polo de la simple iniciación catecumenal, o al polo de la edad adulta cristiana, es decir, de una fe auténticamente consciente e ilustrada. A medida que el indio se acerca al polo de la «reciente iniciación catecumenal» los elementos paganos de su conciencia serán mayores. ¿Es por ello una religión mixta? No lo creemos, por cuanto una religión propiamente mixta debería llegar a expresar dogmáticamente sus «mezclas» (uno de los casos es el espiritismo brasileño que por estar a veces constituido por personas de clase media ha llegado a expresar teóricamente dicha religión *mixta.* Pero es uno de los únicos casos).

4. Tipología de los habitantes del continente con respecto a la fe cristiana, discernible en la época colonial

Esquematizaremos en seis grupos las diversas posiciones que adoptaron los conquistadores, misioneros e indios con respecto a la persona de Jesucristo, que como hemos dicho es el objeto propio y el constituyente de la fe y la existencia cristiana.

1. La fe clara y consciente de algunos, de unos pocos —dicho grupo ha sido siempre minoritario en la historia de la Iglesia y lo será hasta el fin de los tiempos—: son las grandes personalidades que en su vida, o teóricamente, supieron discernir claramente en la heroicidad de sus virtudes la libertad del cristianismo ante la civilización (nos referimos a *los santos,* algunos grandes teólogos o misioneros, algunos obispos, algunos indios).

2. Los hombres de Iglesia (principalmente los obispos, misioneros y sacerdotes y muy pocos laicos) que *trataron de realizar la misión* aunque mezclaron inconscientemente, en muchas ocasiones, elementos hispánicos y cristianos como idénticos. Es la gran masa de los misioneros de indios, algunos laicos, e indios.

3. La gran mayoría de los conquistadores, colonos e hispánicos, al igual que los criollos y paulatinamente los mestizos, que unificaron totalmente los fines del Imperio hispánico con la Iglesia católica, hasta el punto de poseer un estricto *mesianismo temporal hispánico.* Se es cristiano por el hecho de ser hispánico, de ser bautizado, y de cumplir ciertos preceptos de la Iglesia, sin que esto exija, realmente, aunar existencialmente la conducta al Evangelio.

4. La gran mayoría de los indios bautizados pero *no totalmente catequizados* ni profundamente convertidos —y aún menos con una vida de comunidad cristiana— (una excepción, evidentemente, eran los indios que se habían organizado en *pueblos, doctrinas, misiones o reducciones*). Su actitud existencial (el plano moral o cultural), su fe o comprensión, no habían sido lo suficientemente educadas para abarcar el dogma y sus exigencias. Así las borracheras, la degeneración, el concubinato, podían convivir con la creencia de la existencia de las «huacas» (espíritus de los diversos *lugares*), con ciertas hechicerías, magias y con la creencia en Jesucristo redentor.

5. Las zonas de indios indirectamente tocadas por la civilización hispánica o por las misiones, que permanecieron sustancialmente paganas.

6. Los indios propiamente paganos, sin ningún contacto con el cristianismo, que es a fines del siglo XVIII un grupo verdaderamente marginal tanto de la civilización prehispánica como de la latinoamericana.

Caben entonces las siguientes reflexiones:

a) Debe tenerse en cuenta que a fines del siglo XVI sólo 120 mil hispánicos vivían rodeados de al menos 12 millones de indios, lo que significa el 1 por ciento. Además, estaban dispersos en más de 20 millones de kms. cuadrados. Los conquistadores no eran ni teólogos —aunque no faltaron los cultos, para gloria de España—, ni santos, aunque tampoco faltaron los santos; la mayoría venían de los campos de España, de Europa, donde el paganismo no había totalmente desaparecido; en España se debe todavía sumar la gran influencia del Islam. La conciencia cristiana contaminada de paganismo (propia a su cultura y a toda la existencia humana en general) crecía en América en un medio fundamental y puramente pagano, lo que producía, realmente, un aumento de los contenidos paganos en la misma población hispana. El emigrante, al romper con los moldes sociológicos de la «cristiandad» —este fenómeno se observa perfectamente en todo emigrante de Italia, Francia o Alemania, si es que pertenecen a tierras profundamente cristianas— pierde los *apoyos* empíricos, concretos, de su fe —lo que crea la sensación de «haber perdido la fe». Este debilitamiento de la fe, y el choque con un ambiente naturalmente pagano, influyó en la constitución de la nueva sociedad urbana de tipo hispánico y mestizo, que llamaríamos el cristianismo «latino-americano».

La categoría del nivel tercero —hispánicos, criollos y mestizos— son el fundamento de la cultura latinoamericana. Son las élites más conscientes y las que de hecho realizan la historia en América latina. Hasta el siglo XVIII permanecerán cristianas, y a veces pasarán claramente a la categoría segunda. El monopolio ideológico que la metrópoli poseía en las colonias —especialmente por el Tribunal de la inquisición— impidió la entrada del protestantismo y de las filosofías francesas o inglesas del siglo XVI y XVIII; en la universidad de Córdoba, sin embargo, se enseñó Descartes desde el siglo XVIII.

Los ciudadanos hispanos y criollos eran, cada uno a su manera, y

según su época, verdaderamente cristianos. Veamos un testimonio preclaro, de uno de los profetas de la emancipación americana:

«A la universidad de Caracas se enviará en mi nombre los libros clásicos griegos de mi biblioteca —dice Francisco de Miranda en su testamento de 1805—, en señal de agradecimiento por los sabios principios de literatura y moral cristiana con que alimentaron mi juventud, con cuyos sólidos fundamentos he podido superar felizmente los graves peligros y dificultades de los presentes tiempos.»[62]

b) La gran masa de indios se iba incorporando por una parte a la cultura urbana hispánico-criolla, y con ella tomaba su propio modo de ser cristiano. La masa india, que continuaba su vida semi-primitiva, permanecía en ese estado *catecumenal* de mayor o menor conciencia de su fe con mayor o menor grado de instrumentos o estructuras sacramentales cristianas juntamente con otros paganos; hemos llamado a este fenómeno: *acumulación ecléctica* al nivel de las «mediaciones».

Repitamos, entonces, la pregunta: ¿puede hablarse entonces de una religión superficial, sólo de apariencia, mixta, yuxtapuesta o sustancialmente cristiana? Nos parece, como lo hemos mostrado, que el problema es mucho más complejo y todo juicio unívoco y global es imposible. Repetimos: 1) En un plano profundo, comprensivo, existencial, de fe, la masa india no ha adoptado superficial, aparentemente el cristianismo; sino que *comenzaba a adoptarlo* pero radicalmente, sustancialmente, auténticamente. Pero esto no es esencialmente ni una yuxtaposición, ni una mixtura, sino un «claroscuro» en donde nadie puede juzgar dónde comienza un polo y dónde termina el otro. 2) En el plano de las «expresiones», la liturgia católica sigue siendo la expresión «*sustancial*», que, sin embargo, la gran masa no puede practicar, por cuanto la falta de misioneros, las distancias, y otro tipo de impedimentos, se oponen. Aparecen así sustituidos paralitúrgicos —procesiones, culto a los santos, hermitas locales sobre el lugar de antiguos cultos, etc. (tal como en el mundo grecoromano o el mundo cananeo)—, en los que los elementos, los gestos, los símbolos, en fin: los «vehículos», las «mediaciones» expresivas de las antiguas religiones están mucho más presentes. ¿Estas *formas supletorias* o *substitutos* pueden llamarse religiones *mixtas?* De ningún modo. Lo que en último caso podrían llamarse sería: creaciones o mezclas al nivel popular que vienen a llenar un vacío dejado por el método de la *tabula rasa;* substitutos que desaparecerán cuando el catecumenado sea finalizado. El llamado *Catolicismo popular* no es una religión mixta, sino manifestaciones temporales, supletorias de un pueblo que anhela el término de su evangelización. ¿Es por lo tanto una religión propiamente pagana? No. ¡Es más bien, la manifestación de una conciencia no enteramente cristiana!

62. Texto en Robertson, *Vida*, p. 57.

III

Agonía de la cristiandad colonial

(De un régimen de *cristiandad* a un régimen de *civilización profana*)

(1808-1961)

América latina se ha visto enfrentada en el transcurso de un siglo y medio con un número creciente de problemas que Europa pudo lentamente asimilar y crear durante casi seis siglos. Las jóvenes comunidades deben afrontar sucesivamente: la crisis del nacimiento de las nacionalidades, la secularización, la injusticia del sistema *colonial* impuesto por las grandes potencias industrializadas, la constitución de una sociedad pluralista. Por otra parte, los diversos grupos sociales tuvieron que buscar nuevamente su coherencia, su equilibrio, su inspiración, los modos de gobierno, etc. La Iglesia se situará entre todos estos conflictos a la defensa de sus antiguos privilegios, hasta que, habiéndolos perdido de hecho casi todos, comenzará una vigorosa renovación de la cual pueden verse ya los primeros frutos; ciertamente —dicha renovación— está lejos de haber terminado.

La línea de fondo de este período de la historia de la Iglesia es un pasaje del sistema de cristiandad, de *Patronato* —donde el Estado español o los gobiernos nacionales dirigen la Iglesia y la misión— a un sistema de civilización profana, en la que la Iglesia recupera su libertad de acción y con ello mismo su labor puede dirigirse a la modificación de las estructuras injustas —con lo que recupera la audiencia en la masa, el pueblo—. Es decir, y al mismo tiempo, se pasa de una *cristiandad* —donde toda otra religión debe ser excluida del cuerpo político, y donde el régimen legal apoya a la Iglesia— al régimen pluralista donde la Iglesia debe contar con sus propias fuerzas y con sus propios medios, en una libertad real de cultos. En este segundo momento la Iglesia no interviene ya por medio de los resortes le-

gales del Estado, sino por medio de las *instituciones cristianas;* el nacimiento de estas *instituciones* nos dará a conocer el inicio de la renovación que contemplamos en nuestros días.

Esto determinará igualmente el que las Iglesias latinoamericanas comiencen una relación directa con *Roma* —interrumpida por el sistema de *Patronato*— lo que permitirá una apertura hacia Europa y el mundo en general (dejando así los marcos del Imperio hispánico).

I. LAS CRISIS DE LOS NUEVOS ESTADOS INDEPENDIENTES

Los tres fenómenos de organización, universalización y secularización se dan conjuntamente aunque cada uno sea el objetivo principal de ciertas épocas. Podríamos decir que fue la organización de las nuevas naciones lo que absorbió la energía de las primeras generaciones; la universalización pudo producirse efectivamente después, y con ella, paulatinamente, la secularización se fue haciendo presente a niveles más profundos, a medida que los Estados iban adquiriendo conciencia de su autonomía. Veamos rápidamente estos tres aspectos por separado.[1]

1. Crisis de la revolución burguesa y oligárquica criolla

La independencia de las antiguas colonias españolas de América, no significó simplemente una mera separación de la metrópolis, sino un cambio profundo al nivel de la civilización, de las técnicas políticas, económicas, etc. Es perfectamente explicable que haya producido una natural desorientación en un primer momento, para después irse constituyendo paulatinamente un nuevo orden propiamente latinoamericano, esto comienza realmente a producirse en el siglo XX. Esa crisis de crecimiento se nos aparece como recorriendo cierto camino dialéctico, pendular, de una posición extrema a otra. Sin embargo, con el tiempo, se van alcanzando posiciones definidas. En todo este proceso la Iglesia se vió sustancialmente comprometida, por cuanto ha significado, en toda la Historia latinoamericana, una de las instituciones constitutivas de dicha historia.

La sociedad colonial poseía ciertas clases sociales que se distinguían tanto por sus funciones como por el grado de cultura, de poder económico y por la raza. Estas clases eran las siguientes: 1) Los españoles nacidos en España, quienes desempeñaban de hecho todo el gobierno (tanto en el virreynato como en la audiencia y en gran parte del episcopado); 2) los *criollos* (hijos de españoles nacidos en América) que gobernaban en los cabil-

1. Cfr. Notas bibliográficas, IX, pág. 332.

dos, y a veces llegaban a los altos cargos de la administración; había entre ellos muchos ricos y algunos ennoblecidos por la Corona; como en Europa, la profesión de leyes fue la más importante de este grupo (Les Tiers); 3) Los mestizos, que poco a poco fueron siendo la gran masa urbana; 4) Los indios, que eran la gran masa rural; 5) Los negros y mulatos que recuperarían la libertad por el proceso de la independencia. La Corona absolutista dirigía totalmente las Provincias o Colonias americanas. Al producirse la independencia, los *criollos* toman el poder, desplazando a los españoles de la administración y el episcopado —una verdadera Revolución francesa, donde la burguesía *criolla* organizará sus instrumentos de poder.

Esa élite oligárquica y de inspiración económica liberal o fisiócrata, comenzará la organización legal y cultural de las nuevas *naciones*. Primeramente se va descartando la monarquía para definir un tipo de democracia representativa. Se entabla la lucha entre federalistas y unitarios, triunfando, de hecho, en la mayoría de los casos, el unitarismo de las grandes capitales.

Por otra parte, «la primera generación revolucionaria —constituida por hombres formados en la colonia, e, incluso, integrados en los cuadros vitales y profesionales hispanos— fracasó en su ideología confederacionista, como ocurre con Bolívar en la asamblea de Panamá (1826), después de la cual se escindía el potente cuerpo territorial aunado por él y que hubiera podido ser el cogollo de la futura confederación sudamericana, en tres naciones: Colombia, Venezuela y Ecuador. En 1839, queda prácticamente disuelta la Confederación centroamericana... Chile deshacía de 1837 a 1838 el intento de unión entre Bolivia y Perú.»[2] Esto producirá, naturalmente, una gran separatismo de cada nación y de las nuevas Iglesias nacionales. El *Imperio colonial* hispánico desaparece, y con él la *«cristiandad»* americana.

Es necesario considerar, como hemos indicado arriba, que en el momento de la independencia el 20 por ciento solamente era blanco, un 26 por ciento mestizo, un 46 por ciento indio y un 8 por ciento negro y además, los blancos se reunían casi todos en las ciudades. El movimiento emancipador —esencialmente urbano—, fue dirigido sólo por los blancos criollos, y en defensa de sus intereses. El centralismo borbónico —igual que el francés de la época—, produjo la disminución de la vida municipal y su natural descontento. El impuesto decretado por Carlos III —*per capita*— benefició a los ya ricos y diferenció aún más a los pobres. Encontramos, entonces, a fines del siglo XVIII, una sociedad clasista, blanca y «los otros»; urbana y rural; enriquecidos y paupérrimos, una sociedad profundamente dividida.

Las élites criollas no temerán unirse al poder extranjero para realizar sus objetivos: será la clase sub-opresora.

A fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, Inglaterra es el foco originante de la revolución en el Occidente. Revolución política —el parlamentarismo—, económica —el liberalismo capitalista—, técnica —el maquinismo—,

2. Cfr. Notas bibliográficas, X, pág. 333.

intelectual —el empirismo en ciencias y el contractualismo individualista en teoría política. El naciente Imperio inglés se apoyó, de hecho, en un principio que ha sido llamado *el pacto neocolonial*. La metrópolis anglosajona vendía a sus colonias productos manufacturados, mientras que las colonias vendían las materias primas y de consumo para la industria y la comunidad metropolitana. Este hecho se apoyaba en el real desnivel de desarrollo industrial —ciertamente, al menos, era un hecho real, es decir, no ficticio como la economía mercantil española, que dependía de la explotación del oro o la plata americana, practicada por el Imperio de los Austrias—. El Estado inglés, cuya tradición y orígenes deben buscarse en el tipo de Estado comercial de una Fenicia, Cartago, Venecianos, Genoveses, etc., gracias a la racionalización de la técnica económica y el desarrollo maquinístico —base de la industria— impuso a todos los pueblos un sistema económico que A. Smith expone en su *The wealth of nations*. Este sistema, que de hecho propone a las regiones productoras de materias primas «abrirse» al mercado de los recientes países industriales, significa entonces un progreso ante el mercantilismo español. El español vendía materia prima o de consumo —*que las colonias podían producir*— para comprar los metales preciosos; el inglés producía objetos manufacturados para comprar productos agropecuarios o materia prima para sus industrias (es decir, exigía a sus compradores acrecentar su agricultura y minería, al menos). España se oponía, u organizaba la explotación agropecuaria, ganadera y minera con medidas monopolistas que impedían una vida *real* de la economía. Inglaterra propondrá un sistema mejor, pero con el tiempo, cuando las Colonias políticas o económicas pretendan comenzar la era industrial, comprenderán que tienen un doble problema a resolver: la oposición concreta y política de las oligarquías industriales de los países desarrollados al propio desarrollo con la complicidad de las oligarquías neocoloniales, y la competencia desigual de los productos manufacturados —a través de una experiencia secular, y a mucho menor precio.

Liberados de España políticamente, e igualmente de su monopolio artificial en lo económico, las nuevas colonias independizadas, los nuevos países libres, no pueden sino caer en la organización del *pacto colonial* inglés (o de su seguidores: Europa continental y Estados Unidos): los países subdesarrollados, desde un punto de vista industrial, verán fijar el precio de sus materias primas por los países altamente industrializados, que pueden así vender cada vez más caros sus productos manufacturados. Este sistema se ha denominado liberalismo capitalista en el plano internacional. En verdad es un *colonialismo* económico basado en la primacía industrial.

La Iglesia, que se había solidarizado con el régimen monárquico en la Colonia, se solidarizará, de hecho, con la nueva oligarquía, criolla primero, burguesa después.

Los siglos XIX y XX serán, para las nuevas repúblicas latinoamericanas, dos siglos de lucha por constituir una agricultura, ganadería, minería que

les permita entrar realmente en un mercado libre —dominado por los países industrializados, especialmente Inglaterra, y Estados Unidos después. Mientras que se trate de la explotación de las materias primas —bajo la dirección de capitales criollos o extranjeros (ingleses primero, pero sobre todo norteamericanos en Centro América, Caribe y norte de América del Sur)— nuestros países contarán con la protección de los países industrializados. Sin embargo, cuando se trata de entrar realmente en la comunidad de naciones como países industrializados —es decir, que pretenden emanciparse del *pacto colonial*—, en ese momento comienza una lucha que cuenta con dos factores solidariamente unificados: los capitales de los países industrializados que ven liberarse sus fáciles mercados de materias primas a bajo costo; las oligarquías criollas liberales que son las que han vivido del beneficio de este sistema, en perfecta coordinación con el capital industrial extranjero.

Muchas revoluciones pretenden, por una parte, destruir el *pacto colonial*, es decir, impedir que sean los países industrializados los que fijen el precio de las materias primas y aumenten así el precio de los productos manufacturados —superando sus crisis internas por un sistema impositivo bien simple, que desorganiza absolutamente la economía de los países industrialmente subdesarrollados—. Por otra parte, dichas revoluciones pretenden obtener el poder de las *oligarquías criollas* extranjeraizantes que poseyendo de hecho todo el poder económico y político, permiten mantener a las repúblicas en ese estado de productores de materias primas a bajo costo para los países altamente industrializados.

Todo esto se inició ya en la política española, que fundamentó el progreso ficticio económico del Imperio en el recurso fluctuante de los metales preciosos y no en el trabajo técnico de su pueblo. España eligió el camino más fácil: explotar con los indios el metal americano, en lugar de encaminarse por la senda estrecha que tomó Inglaterra: el trabajo consciente y diario de un pueblo industrioso. La falta de visión económica de España fue catastrófica para España, pero también para nosotros los latinoamericanos.

España bien hubiera podido tener hierro y carbón en Europa, pero esto habría significado un austero, simple, cotidiano, trabajo industrial. Prefirió extraer sólo oro y plata, lo cual, a corto plazo, produjo un efímero esplendor, y a largo plazo la catástrofe económica que todavía sufriremos por algún tiempo.

La Iglesia, más o menos comprometida con los gobiernos conservadores —ya que el sistema de *Patronato* era mantenido o se ligaba a dichas minorías por relaciones sociales— se presentará, durante algún tiempo, como un tanto extranjera a los intereses del pueblo más humilde de los indios, del obrero, de los pobres. En la medida en que los gobiernos liberales o semisocialistas han liberado a la Iglesia, ésta puede —en el presente— ser un factor importante en la reorganización de la sociedad latinoamericana.

2. Crisis de universalización de las comunidades nacionales

La organización se produce al nivel de la *civilización*, la universalización al nivel de la Cultura —como la hemos definido— y el «núcleo ético-mítico» latinoamericano. El Imperio Hispánico poseía un muro contra toda intromisión ideológica extranjera: el Tribunal de la Santa Inquisición. Los nuevos gobiernos nacionales se apresuraron a suprimir el Tribunal. América Latina dejó entrar entonces toda nueva *Weltanschauung*, y con ello, necesariamente comenzó la crisis de universalización.

La Iglesia tomó ciertas veces, y otras veces se supuso que tomaría, una actitud tradicional, lo que le significó la oposición de las élites renovadoras.

Desde un punto de vista social —al menos en principio— se dió de inmediato la libertad a los esclavos negros (en Argentina en 1813, en Brasil, en 1888). Al indio se le considera parte integrante de la nueva sociedad. Sin embargo, la élite criolla no permitirá a ninguna de esas dos razas llegar a los puestos de comando. Muy por el contrario los mestizos lo harán y rápidamente. La universalización racial es entonces relativa.

La escolástica desaparece de las Universidades —las que no han cerrado sus puertas desde la emancipación—, para caer, la Iglesia, en una total desorientación hasta fines del siglo XIX. Es decir «el siglo XIX es, tanto para España como para América hispánica, un siglo de decadencia filosófica».[3]

Llegan desde Europa todas las filosofías y concepciones políticas, y se mezclan a las ya existentes, produciendo esos sistemas extraños y a veces verdaderamente míticos que han nacido en América Latina. Estos movimientos se enfrentaron contra la Iglesia, ya que en Europa eran anticatólicos o anticristianos, y además se enfrentaban a una Iglesia en total desorganización y sin ninguna posibilidad de una respuesta satisfactoria. En todo el siglo XIX *lo que quedaba de la Iglesia* tomó una postura negativa, de defensa.

Pueden distinguirse, en este proceso de «apertura» diversos momentos, que simplificaremos de la siguiente manera:

a) Movimiento emancipador, bajo la influencia del liberalismo español y de Francia; es sustancialmente conservador. Las nuevas Naciones descubrirán, antes, nuevas formas de gobierno —al nivel de los instrumentos de la civilización—, para después tomar conciencia de la nueva fisonomía, de la médula de su cultura, *núcleo ético-mítico*. La civilización es más fácilmente transmisible, mientras que las estructuras fundamentales necesitan más tiempo para evolucionar.

Un Manuel Belgrano (argentino), por ejemplo; bachiller en 1789 en Salamanca y abogado en 1793, se muestra claramente fisiócrata en sus doctrinas (la influencia de un Jovellanos se dejará sentir fuertemente en el

3. Cfr. Notas bibliográficas, XI, pág. 334.

Plata): «La ganadería podría producir más frutos que todo el oro del Perú.» Otro signo es el «Partido de los franceses», nace en Brasil aunque procedente de Portugal (Porto, 1791; Bahía, 1797).[4] En verdad la influencia de Francia e Inglaterra venían más por España que directamente. El fondo de todas las ideologías era un ambiguo *liberalismo*. Pedro Molina (centroamericano) nos decía: «El Supremo Hacedor creó a los hombres iguales... La libertad política es absoluta... Yo nací libre, luego debo gobernarme a mí mismo.»[5]

El mismo Cura Hidalgo, en su «bando de Guadalajara» (6.12.1810) lo que pide es la *igualdad* de los indios en la sociedad mexicana.[6]

Influyen los movimientos enciclopedistas, el sensualismo de Condillac (Mont'Alverne y Gonçalves de Magalhâes en Brasil); el eclecticismo de Víctor Cousin; la economía de un S. Mill, de un Bentham; la irrupción lenta de las técnicas (un Thomas Falkner en Argentina, alumno de Newton), etc. Las logias masónicas (piénsese, un poco después, en las *escocesas* y *yorkinas* de México, con Lucas Alamán o José María Mora) van configurando poco a poco un ambiente ideológico propiamente latinoamericano, y aunque todavía sobrenada en las estructuras coloniales significa una verdadera época de transición.

La Iglesia, absolutamente desorientada, sólo podía oponerse o apoyar los hechos consumados. Muchos miembros del clero, y aún algún obispo, tuvieron intervenciones muy importantes en los momentos de la emancipación ideológica, pero el Cuerpo eclesial no podía ofrecer ninguna solución coherente.

b) El momento constitutivo de las nuevas formas nacionales se sitúa en torno al 1850, y es en esa época cuando se produce la «revolución», la «renovación» o la «ruptura» más profunda en la Historia de América Latina. La constitución mexicana de 1857 es un ejemplo revelador, lo mismo que la de Colombia de 1853. Precisamente en torno a este momento deben situarse —como movimiento preparatorio— el romanticismo de Echeverría y la acción de un Alberdi, y, posteriormente, de un Sarmiento en Argertina; de un Lastarria y un Esteban Bilbao en Chile, Sacco y José de la Luz y Caballero en Cuba, etc. Aquí se produce ya una ruptura con el pasado y se echan las bases de las nuevas conciencias nacionales, la Iglesia está siempre presente, pero en la mayoría de los casos para ser criticada y combatida como un residuo de la Edad Colonial, de los tiempos de la «Cristiandad».

Pero la verdadera ruptura *ideológica* de las minorías burguesas, de la oligarquía —no ya aristocrática, sino más bien de clase media— de criollos, fue el movimiento positivista. F. Brandâo escribió en 1865 *A Escravatura no Brasil*, pero fue M. Lemos con su *Comte-Philosophie Positive* (1874) quien hace presente el positivismo en Brasil (su discípulo Teixeira Mendes pro-

4. P. CALMON, *Historia da civilizaçâo brasileira*, p. 189.
5. R. H. VALLE, *Historia de las ideas contemporáneas en Centro-América*, p. 265.
6. V. ALBA, *Las ideas sociales contemporáneas en México*, p. 20.

seguirá la obra). El positivismo, especialmente en Brasil, pero igualmente en toda América Latina, será una verdadera filosofía religiosa como lo había pensado Comte. Gabino Barreda fue alumno de Comte en París e introdujo el positivismo desde 1870 en México. P. Scalabrini fue el primer rioplatense que dio clases de filosofía positiva. En Uruguay se hace presente entre el 1873 al 1880. El *porfirismo* lo estatuyó como el trasfondo ideológico de su Gobierno (1876-1880; 1884-1911). Junto con el positivismo las doctrinas de Littré fueron universamente admitidas por la burguesía liberal que gobernaba, lo cual produjo la enseñanza laica a fines del siglo XIX en casi toda América Latina. Ante la total oposición contra la Iglesia, ésta sólo respondió por la pluma de algunos excepcionales escritores, pero en general —como hemos dicho más arriba—, no habiéndose todavía tomado conciencia del estado lamentable en el que se encontraba en todos los campos, permaneció casi ausente de la palestra política o cultural.

c) El siglo XX, sin embargo, cambia lenta pero radicalmente la situación anterior. Por influencia de Bergson, de Brentano o de Husserl, del Neo-tomismo, y, después, de Ortega, el positivismo es criticado y una posición genéricamente «espiritualista» se ampara en las cátedras universitarias, si bien no en los partidos políticos que seguirán siendo liberales, pero poco a poco nacerán las nuevas posiciones contemporáneas: el socialismo y el marxismo, o el nacimiento de partidos de inspiración cristiana. Un José E. Rodó en Uruguay significa ese pasaje del positivismo al neo-espiritualismo; un Jackson Figueiredo en Brasil; etc. El *concienciälismo* de un Alejandro Korn en Argentina fue igualmente una reacción contra las doctrinas del siglo XIX; la actitud de Trinidad Sánchez Santos, en la palestra social, es también una posición desconocida en el siglo anterior. En este momento, la Iglesia, poco a poco, apoyada en las experiencias de algunos «profetas» del siglo XIX, y por la renovación del cristianismo europeo, comienza a hacerse presente a la altura de los tiempos. La etapa de la «defensa de la fe» deja lugar al descubrimiento de nuevas formas de hacer «difusiva» la fe.

América Latina —por la crisis que hemos llamado de «universalización»— puede en el presente, de una manera global (al menos en sus élites especialmente universitarias, sindicales, políticas, etc.), entablar un diálogo con todas las ideologías del mundo contemporáneo, conociendo sus métodos y sus consecuencias. La «apertura» desde el mundo colonial hispánico al mundo total, o a la humanidad, se ha producido durante un siglo y medio, costando, ciertamente, muchos sufrimientos, luchas, oposiciones y vidas, pero al fin se ven los frutos (imperceptibles para el extranjero, que no puede comprender toda esta secular evolución «desde adentro»).

El protestantismo es —con respecto a la «universalización»— el único y muy importante movimiento *religioso* de influencia extranjera (especialmente norteamericano, con respecto a lo que el protestantismo contempo-

ráneo tiene de más dinámico, y de origen europeo, debido a las emigraciones alemanas, inglesas, etc.).

Como puede verse, las orientaciones al nivel de la *civilización* —técnicas, doctrinas económicas, etc.— vienen del mundo anglosajón (primero de Inglaterra, después de Estados Unidos); al nivel de la *cultura* y del *núcleo ético-mítico*, proceden sobre todo de Francia (tanto los movimientos románticos, positivistas, como antipositivistas). El protestantismo va unido entonces, por una parte, a la expansión, en América Latina, de la civilización norteamericana, y por otra a la expansión anglosajona o germana de tipo emigratorio, manteniéndose, por ello mismo, durante mucho tiempo, al margen de la evolución de la conciencia latinoamericana aunque siendo uno de los nuevos elementos de la conciencia actual.

Todo esto no evitará, sin embargo, que la cultura latinoamericana sea alienante, cultura de dominación y para beneficio de los dominadores metropolitanos.

3. La secularización institucional

Puede entenderse este término como encubriendo o significando dos conceptos diversos. En primer lugar, secularización puede significar todo movimiento *contrario a la Iglesia*, que se apropia de sus bienes o restringe sus derechos: es un sentido impropio. En segundo lugar, secularización significa la toma de conciencia de la *autonomía propia de un Estado* con respecto a la Iglesia, y la ejecución efectiva de los medios para realizar dicha autonomía. Es evidente que muchas veces el Estado realizará este proceso defectuosamente o imprudentemente, o que la Iglesia no permitirá que se produzca tal proceso o postergará su realización: en ambos casos la secularización será antieclesial. Debe entenderse bien que el proceso de secularización no es necesariamente anticristiano, sino que, muy por el contrario, es un fruto de la teología cristiana —mientras que el anticristianismo de muchos procesos de secularización es más bien el efecto de una irregularidad (por parte del Estado o la Iglesia) en el mismo proceso—. En América Latina la secularización se ha realizado de todos los modos posibles: desde la extrema violencia (como en Colombia o en México desde 1917 en adelante) o del todo pacíficamente (como en Chile en 1925).

Estamos, entonces, al nivel de las relaciones de la Iglesia y los Estados nacionales.

Veamos rápidamente los diversos niveles en los que dicha secularización se ha ejercido:

a) El primer paso fue al pasaje del *Patronato* ejercido por la Corona española, al mismo Patronato pero ahora teniendo como sujeto a los jóvenes gobiernos nacionales. La Iglesia queda un tanto a la merced de polí-

ticos a veces inescrupulosos, y la mayoría de las veces faltos de experiencia y prudencia. Los gobiernos liberales y aun positivistas no renunciaban siempre a este poder sobre la Iglesia —aunque la persiguieran de hecho en todos los campos—. Sin embargo, el movimiento mismo de la secularización se opone intrínsecamente al Patronato, y poco a poco ha sido abandonado por los mismos gobiernos. Un ejemplo reciente: En 1961 el gobierno de Bolivia renuncia al derecho del Patronato. Puede comprenderse que, con este poder, los gobiernos del siglo XIX pudieron impedir toda renovación en la Iglesia o toda oposición a sus planes.

Sin embargo, la Iglesia latinoamericana no tuvo ningún caso serio de constitución de «Iglesia nacional» como muchos políticos y algunos eclesiásticos lo intentaron en la Historia del continente. Esto muestra una relativa madurez y una fidelidad a la Catolicidad.

b) La Iglesia es despojada de todos los *bienes económicos* que poseía. Los gobiernos, necesitando fondos y procurando realizar una reestructuración, echaron mano de los bienes eclesiásticos, como los príncipes alemanes en la Reforma o como ocurrió en la Revolución Francesa: No sólo de las diócesis, sino igualmente de los religiosos. Benardino Rivadavia —en Argentina— significa este paso en la secularización. No sólo intenta la constitución de una Iglesia nacional, sino que confisca bienes y pretende la reorganización de las órdenes religiosas (1824). Lo mismo la expoliación de conventos en Bolivia (1826) o las confiscaciones de Nicaragua (1830). Mucho después en Colombia se procede a la misma expropiación de los bienes de la Iglesia (1861), y sobre todo en México a partir de 1917.

Podemos decir que la Iglesia pierde todas las propiedades agrícolas o de otro tipo que podía haber heredado de la Colonia, para verse reducida a una pobreza real, puesto que de hecho vivirá de la sola contribución de los fieles, en la mayoría de los casos. Los obispos, sacerdotes, no dependerán más de bienes raíces, ni de sueldos del Estado (en la mayoría de las Naciones latinoamericanas), lo que permitirá una mayor libertad en el presente.

c) Pérdida progresiva del ejercicio de *los resortes legales y políticos* del Gobierno o del poder. En todo el proceso de la independencia la Iglesia interviene activamente, y esto hasta las Constituciones de la primera mitad del siglo XIX. Pero desde 1850, la Iglesia pierde casi absolutamente —de un modo real— todo poder político (lo tendrá en la medida que un gobierno quiera concederle algún poder, pero, evidentemente, con compensaciones en otros planos). Los grupos liberales serán más opuestos a la Iglesia, mientras que los conservadores la apoyarán según las circunstancias. A veces aparecieron en el pasado algunos partidos políticos confesionales —como en México, *Partido Católico* (1911)—, sin embargo no llegaron nunca al poder efectivo. Sólo los partidos de inspiración cristiana —no confesionales—, organizados a partir de la segunda guerra mundial, significan una presencia real de la conciencia cristiana en la sociedad latinoamericana, igualmente que los sindicatos y las élites obreras o universitarias cristianas

(estas últimas son muy activas, conquistando la mayoría en muchas elecciones estudiantiles, como en el caso de muchas universidades de Chile, Argentina, Brasil, Bolivia, Perú, etc.). La Iglesia entra así positivamente en un régimen de civilización profana, y la conciencia cristiana comienza a tomar confianza en el nuevo «modo de ser».

La primera separación de la Iglesia y el Estado se produjo en Colombia en 1853 (junto con la aceptación del divorcio). Colombia es un pueblo especialmente sensible al problema religioso, y en toda su historia se ve —como un movimiento dialéctico— Gobiernos católicos y anticatólicos, liberales o conservadores, arrebatarse el poder para cambiar la estructura del país. Es un ejemplo paradigmático del alma latinoamericana. En 1886, Rafael Núñez restablece la unión de Iglesia y Estado, terminando así el período comenzado por José Hilario López en 1849.

d) Por último, y por la influencia de Littré, la *enseñanza laica* se impuso en casi toda América Latina, aunque con fluctuaciones, desde 1884 en Argentina y Costa Rica. Sin embargo, hay una tendencia a replantear el problema escolar y en algunos países se vuelve a la enseñanza religiosa optativa en los colegios del Estado. Las Universidades católicas nacen igualmente junto a las Universidades estatales, pero la teología no es aceptada en el rango de las «ciencias».

En algunos países la Iglesia ha comprendido la importancia de trabajar dentro de una doctrina de libertad de conciencia que no sea por ello meramente laicista. Se tendería, en ese caso, no a la utilización de los organismos estatales para los fines de la Iglesia (que sería la actitud del régimen de Cristiandad), sino la libertad efectiva de una formación de la conciencia religiosa dentro de las estructuras educacionales del Estado (régimen pluralista de una civilización profana, pero respetuosa del problema de la religión y no contraria por principio, como el laicismo).

En el campo de la enseñanza, la Iglesia descubre nuevos medios, como la radio, las publicaciones, los diarios, etc.

La secularización produce lentamente la libertad de conciencias, lo que significa para la Iglesia el descubrir y crear nuevas maneras para cumplir su labor en la sociedad pluralista. El protestantismo, en cambio, encuentra su posibilidad de existencia en esta secularización. Ello agrava un tanto, en el comienzo, las relaciones entre Protestantismo e Iglesia, por cuanto son los gobiernos liberales, laicistas y positivistas los que luchando contra la Iglesia, abren las puertas al protestantismo. Sin embargo, con el tiempo, el protestantismo adquirirá una estructura mucho más nacionalizada y la Iglesia —adaptándose paulatinamente— podrá entablar un diálogo ecuménico.

II. GRANDES ETAPAS DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA POLÍTICAMENTE INDEPENDIENTE

La Iglesia de América Latina queda absolutamente aislada y debe realizar sola una experiencia capital de su historia. En todo este proceso ha atravesado una verdadera «noche de la historia», y de ella ha salido profundamente purificada y pobre, pero adaptada a la nueva situación.[7]

4. Sexta etapa. La crisis de las guerras de la Independencia (1808-1825)

En la labor de la independencia, la Iglesia —sobre todo el clero y los religiosos, ya que el episcopado adoptará una posición ambigua— cumplió una labor esencial. Siendo de hecho el clero lo más culto en América Latina a fines del siglo XVIII, su actitud era capital para la Revolución. Esto explica que en un primer momento todos los gobiernos no hayan tomado medidas importantes de secularización. Pero inmediatamente se ve la falta de miembros, la desorganización, la división, el cansancio por tan exasperante activismo. Desde 1820, comenzarán las primeras medidas contra la Iglesia; ya en 1815, el tirano Doctor Francia, en Paraguay, combatió a la Iglesia, pero ello se debe más a su despotismo que a razones objetivas.

Nos extenderemos más particularmente sobre este período, por cuanto además de ser el nacimiento de las nuevas naciones, significó para la Iglesia —generosa hasta la heroicidad— enormes e irrecuperables pérdidas, sobre todo de sus profesores de teología, comunidades religiosas, seminarios, parroquias, obras eclesiales en general.

Esta crisis y la actitud europea —en franca crisis misionera —explicará toda la historia posterior hasta el comienzo del siglo XX.

a) *Actitud del Episcopado.* Veamos rápidamente la posición del episcopado en cada nación.

En *México* el obispo fray Antonio de San Miguel —de Michoacán— reunía un grupo de economistas legalistas que pueden incluirse entre los antecedentes de la revolución. Sin embargo, Lizana —México—, Primo Feliciano Marín —Monterrey—, Llanos —Chiapa— y Estévez —Yucatán—, especialmente Manuel Ignacio González del Campillo —Puebla— obraron de manera indiferente o francamente contraria a la primera revolución. Sin embargo, la segunda guerra de la independencia —gracias a la postura liberal del Gobierno español de 1820—, hizo inclinar el episcopado hacia el

7. Cfr. Notas bibliográficas, XII, p. 335.

bando de los patriotas, especialmente por la acción del canónigo Monteagudo (1821).

En *Perú*, desde 1809 comienza el movimiento de la independencia. La primera sublevación tuvo lugar en Pumacagua. Don José Pérez y Armendáriz —Cuzco— no se opuso a los insurgentes, por lo que, aplastada la rebelión, el obispo fue depuesto por Fernando VII. Los restantes obispos peruanos apoyaron a los realistas contra la independencia; Silva y Olave, Carrión y un Goyeneche tuvieron cordiales relaciones con los vencedores patriotas. Sin embargo, podemos decir que la Iglesia de Perú comprendía que con el fin de la Colonia perdería su predominio en Sud-América, además que, por su fuerte y rica organización española, los grupos patriotas veían más estructurada la oposición. Fue sin embargo la dignidad de San Martín la que conquistó la confianza:

> «Yo llamo substancia de lo sucedido a la realización de la libertad e independencia del Perú, ya establecida como veis. Llamo modo, lo prodigioso de su triunfo de una pequeña porción de gente, venida de suma distancia, desnuda, mal provista, mandada por media docena de generales, humanos, llanos, pacíficos, sin más artillería que un cañón: sobre un ejército doble o triple, situado en su territorio...» (Obispo Orihela, febrero de 1825, *Pastoral al pueblo y clero*, refiriéndose al ejército de San Martín formado originariamente en Mendoza.)

En el Plata la situación fue un tanto diversa. En *Argentina* el obispo de Buenos Aires —Lué— se mostró contrario a la Primera Junta, y sin embargo no se opuso una vez constituida, muriendo en 1812. Orellana —Córdoba— se unió en cambio al movimiento contrarrevolucionario encabezado por Liniers, y fue desterrado en 1818. Videla del Pino —Salta— fue desterrado por Belgrano por actuar para el grupo realista. De este modo todo el episcopado desapareció de Argentina desde 1812. En *Uruguay* no había obispado. En *Bolivia* Moxó y Francolí —Charcas— adoptó una posición moderada y conciliadora, y aunque recibió triunfalmente las tropas liberadoras de Buenos Aires, fue igualmente destituido desde 1816. Mientras que Remigio de La Santa y Ortega —La Paz— era convencido realista, huyendo a España en 1814. En Santa Cruz estaba Javier de Aldazábal, y aunque aceptó la revolución murió en 1812 dejando vacante su sede hasta 1821. En *Paraguay* el dictador Francia depuso a Roque Antonio de Céspedes alegando su demencia. En *Chile* el vicario capitular, don José Santiago Rodríguez Zorrilla era realista, y el obispo de Concepción —Diego Antonio Martín de Villodres— apoyó en 1813 la contrarrevolución realista, y en 1815, ante el triunfo de los patriotas, huyó a España.

En *Ecuador*, muy por el contrario, la Segunda Junta tuvo por presidente al obispo, quien presidió igualmente el Congreso Constituyente: Don Cuero y Caicedo. De él dice Torrente:

> «El reverendo obispo don Juan José Caicedo, fue uno de los enemigos más terribles que se presentaron a la causa del rey. A sus pastorales y predicaciones revolucionarias se conmovió una gran parte del clero, y escudados algunos religiosos con las indulgencias que dicho prelado concedía a los que salían a defender la patria y la libertad, se pusieron sobre las armas y, formando partidas ambulantes, se dedicaron a hostigar a los realistas y a aumentar las fuerzas de los que sostenían la independencia.»[8]

El obispo de Cuenca —Andrés Quintián—, por el contrario, era un convencido realista y luchó contra la independencia.

En *Colombia* el obispo de Santa Fe de Bogotá —don Juan Bautista Sacristán— no fue aceptado en un primer momento, y adoptando una posición conciliadora se le dejó gobernar su diócesis, murió en 1817. Igualmente, el obispo de Santa Marta murió en 1813— Sánchez Serrudo. Carrillo —Cartagena— fue expulsado en 1812 porque no aceptó la Junta Revolucionaria.

El obispo de Popayán, don Salvador Jiménez de Enciso Padilla, tomó posesión en 1818, cumplió una conversión manifiesta y profunda, y significó para la revolución su mejor fundamento. Escribió a Pío VII en abril de 1823 informándole positivamente de los nuevos gobiernos. La actitud de Bolívar —aunque política— fue muy prudente y respetuosa. En *Venezuela,* Coll y Prat, obispo de Caracas, aceptó la independencia y sirvió de intermediario entre los revolucionarios y la Iglesia venezolana. En Guayana, el obispo no llegó nunca a ser consagrado hasta 1829. Santiago Hernández Milanés aceptó la independencia —murió en 1812—. Cuando Coll y Prat fue llamado a España, Venezuela no tuvo ningún obispo.

En América Central, por último, el obispo Casaus y Torres —Guatemala— atacó el movimiento emancipador con una pastoral muy intransigente.

Como puede verse claramente, los obispos en general, habiendo sido nombrados por el sistema del Patronato, permanecieron más partidarios del rey que de los nuevos gobiernos. Pero sobre todo, como se ha visto con los ejemplos expuestos, la desorganización del Cuerpo Episcopal es total —esto significará la ausencia de ordenaciones, sacerdotales y religiosas, la clausura de seminarios, el robo y destrucción de archivos, la desconexión de cada parroquia, de cada país—. Así como la «Cristiandad medieval» perdió su unidad por la constitución de las nacionalidades —pero a través de cuatro o cinco siglos—, así América Latina (la «nueva cristiandad» como le llamaba Toribio de Mogrovejo) pierde su unidad en sólo un decenio. Los obispos, en el período colonial, tenían conciencia de pertenecer a una nación, de ahí que fácilmente un obispo de México fuera nombrado en Perú, o del

8. Cit. por VARGAS UGARTE, *El episcopado en los tiempos...,* p. 84.

Río de la Plata se fuese al Norte. Ahora cada Iglesia se convertiría en una isla, y casi durante un siglo no habrá más comunicación. Esta crisis es mucho mayor que la provocada por la Revolución Francesa para la Iglesia en Francia, por cuanto la cercanía de Roma, la presencia numerosa de «Cristiandades» no afectadas, permitirían en poco tiempo la reconstrucción. Muy por el contrario, América Latina, que había «mamado de España su alimento vital», produciendo el movimiento emancipador, debía ahora reconstituir sola, y *sin ninguna ayuda extranjera*, todo el edificio en ruinas, pero como se verá, en vez de paz y orden, el siglo que sigue a estos acontecimientos será de guerras fratricidas o guerras ideológicas inspiradas en doctrinas anticristianas. La Iglesia desorganizada, con el tiempo, se anemizará aún más. ¡No podía ser de otro modo!

b) Actitud del clero. Los sacerdotes, elemento vital de la Colonia, en contacto directo con el pueblo, la aristocracia y los indios, significaron, sin lugar a dudas, el respaldo más profundo de la revolución.

Los patriotas, los revolucionarios criollos, eran minorías insignificantes sin auténtico apoyo popular —al menos en su comienzo—, en el campo. Sólo el clero tenía la doble cualidad de poseer una cultura suficiente y un amplio campo de «contacto». Su posición era esencial para el movimiento emancipador.

En *México*, de los ocho mil sacerdotes, seis parecen haber apoyado la causa emancipadora.[9] Son bien conocidos el Padre Miguel Hidalgo y José María Moretos —ambos curas párrocos—, que dirigieron el levantamiento de los indios, lo mismo que los Padres Izquierdo y Magos.

En 1815 se contaban ya 125 sacerdotes fusilados por los realistas españoles. El convento agustino de México fue uno de los primeros focos revolucionarios en el primer período de la independencia; descubiertos, fueron expatriados. El presbítero José María Mercado —conocido por su virtud y responsable de la casa de ejercicios de Guadalajara— abrazó decididamente la causa de la independencia. Monteagudo, Pimentel, Arcediano de Valladolid, son personas fundamentales para entender los primeros momentos de la revolución.

En *Perú*, actuaron muchos religiosos en el levantamiento de Pumacagua. Sin embargo, puede decirse que fue el virreynato donde el clero fue menos ferviente en apoyar la revolución.

En *Argentina*, por el contrario, la acción del clero fue decisiva, y no sólo apoyó el movimiento, sino que fue una de sus causas. Fray Ignacio Grela era uno de los que protestó por la elección de Cisneros como presidente de la Junta. En la petición presentada al Cabildo para el nombramiento de una nueva Junta hubo 17 sacerdotes que firmaron. El Deán Funes en Córdoba hace fracasar la contrarrevolución de Liniers —contra su propio obispo—. Fray Luis Beltrán —capellán del ejército de San Martín— organizó la cons-

9. Cfr. TORMO, *Hist. relig. de América* (inédito), III, p. 36.

trucción de los cañones que llevarían la libertad a Chile con las campanas de algunos conventos —se le llama «el primer ingeniero del ejército libertador».

¡En la Asamblea de Tucumán —9 de julio de 1916— donde se firmó el acta de la Independencia, de los 29 firmantes (diputados de las provincias) 16 son sacerdotes católicos!

En el *Uruguay*, Vigodet escribía al obispo Lué y Reiga de Buenos Aires:

> «En vano sacrificaría mis desvelos para restituir el orden y tranquilidad perdidos en la Banda Oriental... Si los pastores eclesiásticos se empeñan en sembrar la cizaña (se refiere a la revolución emancipadora)... ésta es la conducta casi general de los párrocos y eclesiásticos seculares y regulares que se sirven de la cura de almas en esta campaña.» [10]

El clero uruguayo tomó la misma actitud que el argentino. Lo mismo en *Bolivia* con gran descontento de Goyeneche. En *Ecuador* la noche de 1809 en que se decidió lanzar el «primer grito» de revolución estaban tres sacerdotes, y al fin de la reunión se cantó la *Salve Regina*. El padre Rodríguez —profesor de Teología en el seminario— fue el autor del proyecto de Constitución que fue aprobado (documento republicano, y en las más modernas corrientes filosóficas y políticas del siglo XIX). La reacción realista significó la expulsión de muchos clérigos patriotas. En *Colombia*, en el levantamiento de julio de 1810 tomaron parte tres miembros del capítulo metropolitano y varios presbíteros —Morillo, realista, encarceló a varios sacerdotes por sus actitudes revolucionarias—. En «El Calí», fray Joaquín Escobar fue el presidente. El convento dominico de Chiquinquirá —como centenares de otros en América Latina— determinó entregar al Gobierno todos los bienes en común y particular, y entregó el dinero y las alhajas de oro para ayudar al nuevo Estado. En *Venezuela*, en cambio, el clero estuvo más dividido. José Cortés de Madariaga, canónigo, tuvo una importante actuación en la Junta Suprema de 1810. En el Congreso de 1811 tomaron parte nueve sacerdotes donde se declaró la Independencia, en Caracas.

En *América Central* el clero fue activo en ambas partes. El sacerdote José Castilla reunía en su casa la «Tertulia patriótica» de Guatemala, una de las causas próximas al movimiento emancipador. En el convento de Belén se realizaban reuniones secretas revolucionarias; cuando el capitán general lo supo, fueron severamente castigados los participantes. El padre José Matías Delgado inspiró el movimiento en El Salvador. En la reunión de la Asamblea de Guatemala de 1821, fue el canónigo doctor José María Castilla el primero en votar por la proclamación de la independencia, donde firmaron 13 sacerdotes entre los 28 presentes. El sacerdote doctor Simón

10. Cit. en ibid., p. 17.

Cañas hizo incluir los derechos ciudadanos de las poblaciones de color, «nuestros hermanos esclavos», les llamaba.

Como puede observarse, la actuación del clero fue decisiva. Sin embargo, el hecho de que la revolución tuviese, en varias partes, dos momentos, y que en toda Latinoamérica se sucediesen, después, gobiernos opuestos, hizo que el clero —lo más influyente de la sociedad— fuera perseguido ya por un grupo, ya por otro. Expulsiones, muertes, cárceles, desorientación, activismo y nerviosismo desenfrenado —y esto durante muchos decenios— alejaron a los sacerdotes de su cargo pastoral. La trágica situación exigía tomar una posición de «compromiso»; pero dicho «compromiso» era la causa de la fatiga, el aniquilamiento, la desorganización y la falta de continuidad en la labor sacerdotal. ¡Los sacerdotes guerreros o políticos difícilmente podían retornar a la antigua vida de apostolado! ¡He ahí una situación inevitable, por la cual la Iglesia habría cumplido su misión inmolándose hasta la extinción de sus fuerzas!

c) *Actitud de los nuevos gobiernos.* La posición general de todos ellos fue la siguiente: siendo las minorías revolucionarias —no el pueblo— de formación más o menos liberal, sintiéndose, sin embargo, en este primer momento, profundamente católicos (y hasta intolerantes hacia toda otra religión), adoptaron medidas disciplinarias y económicas, en la línea del *Patronato* que se atribuían, que arruinaron más aún la ya desorganizada Iglesia que había atravesado la crisis de la Independencia. Todo este período —y el siguiente (1825-1850)— será más conservador que liberal, en su fondo. ¡No puede producirse una ruptura tan capital en sólo algunos años!

La política general seguida por los nuevos gobiernos fue la de entablar relaciones directas con Roma. Como veremos, Roma está comprometida con Madrid y la Santa Alianza, pero poco a poco tomará sus libertades. Con esto se perseguían dos fines: el primero, el reconocimiento indirecto de la Independencia, cuyo valor moral era esencial; el segundo, la subordinación oficial y real de la Iglesia por el sistema de Patronato nacional, por cuanto los gobiernos patriotas no podían permitir que España hubiera ejercido el *Patronato* y ellos no; era una cuestión de poder y de prestigio.

En *México,* el carácter religioso y popular de la revolución se dejó ver en la Constitución de Apatzingan (1814): «La religión católica, apostólica, romana es la única que debe profesar el Estado» (Primer capítulo); «...la calidad de ciudadano se pierde por crimen de herejía, apostasía y lesa nación. Los transeúntes serán protegidos por la sociedad... con tal que reconozcan la soberanía e independencia de la nación y respeten la religión católica, apostólica y romana» (Tercer capítulo). Aun cuando Iturbide consigue la independencia (1821), el liberalismo de la Corte Española inclina a la Iglesia, en masa, por la causa de la Independencia. El Gobierno toma entonces una actitud conservadora. La *Gaceta* del gobierno de Guadalajara (11 de julio de 1821) dice: «...En favor de la Independencia no podemos hacer mayor apología que afirmar que con ella se salva en este reino la

religión católica apostólica romana, vulnerada en los diarios de las Cortes últimas de 1820» (en España).[11]

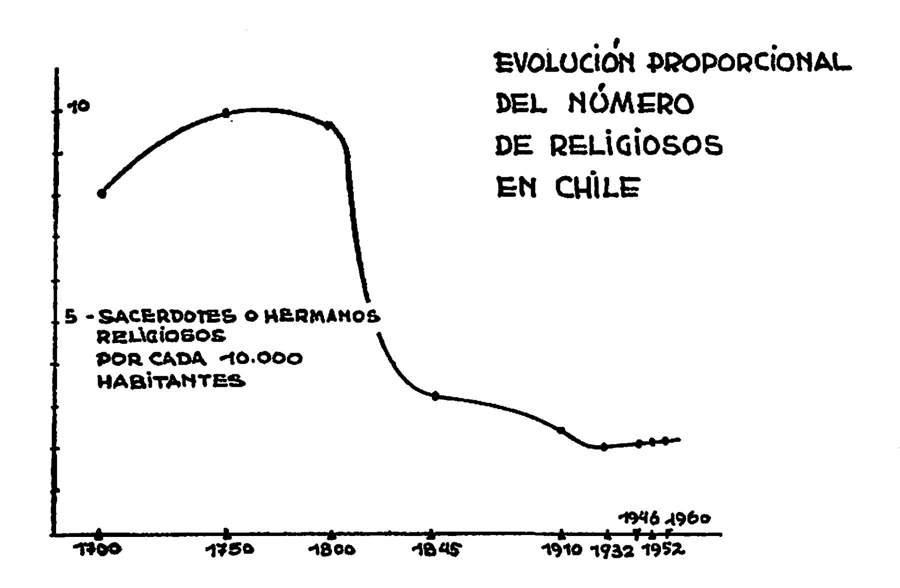
El abate Pradt —que anhelaba la posibilidad de dirigir la Iglesia mexicana (único ejemplo de este tipo en América Latina)— proponía liberar a la Iglesia de México de toda obediencia a Roma. Las medidas tomadas en 1821 —supresión de conventos, confiscación de bienes, etc.— parecerían tener influencia de su persona. José María Luis Mora propuso la separación total de la Iglesia y el Estado; sin embargo, en la década 1820-1830 los dos partidos más importantes eran: el de los eclesiásticos que consideraban extinguido el *Patronato* —y con ello la Iglesia recuperaba su libertad—, y el de los políticos, que pretendían ejercer siempre el *Patronato* Real.

En *Perú*, San Martín se arrogó los poderes *Patronales* hasta de modo abusivo, y, sobre todo, la actuación de Monteagudo fue aún más negativa. El anciano obispo Las Heras decidió su retiro. Disponían de los diezmos eclesiásticos, suspendían a los curas españoles, se cerraron los noviciados de los religiosos y se prohibía el profesar antes de treinta años; se imponía a las órdenes un impuesto especial para las necesidades de la nación, etc. Cuando en 1826 se despojaron los conventos, éstos fueron devueltos poco tiempo después por los malos resultados de tal operación. El *Patronato* fue integralmente ejercido por el gobierno del Perú.

En *Argentina* la religiosidad de un Belgrano, o de San Martín y Pueyrredon —algo política— contrastaba con el liberalismo de un Castelli y, más tarde, de un Bernardino Rivadavia. Fueron 17 los sacerdotes a quienes fue retirada la licencia de confesar por mantenerse todavía en la posición realista. Fueron 17 clérigos y 32 religiosos quienes fueron expulsados del país por el mismo motivo. La ingerencia del Gobierno en la vida de los conventos quebrantó aún más la ya indisciplinada vida religiosa. En la Asamblea de 1813 el Gobierno se atribuye todos los poderes *patronales;* los hospitales religiosos pasan a manos de los seglares; la inquisición es suspendida; se reglamenta la administración de los diezmos; se declara independiente de toda autoridad extranjera a los religiosos; se derogan todas las excepciones y por ello mismo el obispo es la única autoridad eclesial; no pueden profesar menores de treinta años; etc. Sin embargo, eran doce los sacerdotes presentes en dicha Asamblea, y en el artículo 19 dice: «La religión católica, apostólica y romana es la religión del Estado.»

El proyecto fundamental de reforma del clero fue presentado en octubre de 1822, bajo el respaldo de Bernardino Rivadavia; abolición del fuero personal del clero; abolición del diezmo; supresión de conventos de menos de dieciséis miembros; etc. La posición liberal dominó la Argentina por algún tiempo e hizo fracasar la misión Muzi en este país.

11. TORMO, ibid., p. 75.



En *Paraguay*, el tirano Francia dominaba. Era doctor en Derecho Canónico de la Universidad de Córdoba del Tucumán, pero no había recibido las órdenes mayores. En *Chile*, tanto en 1812 como en 1818, la religió católica era la oficial del Estado; la de 1812 más liberal, la de 1818 más conservadora. En este clima O'Higgins, y sobre todo Cienfuegos, hicieron posible la misión Muzi. Sin embargo, desde 1823 el clima cambia —por influencia de Buenos Aires— y se comienza la secularización: confiscación de los bienes de los religiosos, supresión de conventos de menos de ocho miembros o cuando hubiere dos en una ciudad, etc. Hasta 1827 la política seguida se inspirará en la del Plata.

En *Bolivia*, en agosto de 1825, se decide la reforma de los religiosos. Tanto Bolívar como Sucre quisieron entablar relaciones con la Santa Sede.

En *Ecuador*, Bolívar se mostró sumamente prudente. En el artículo primero de la Constitución de la Provincia de Cuenca dice: «La religión católica, apostólica y romana, será la única que adopte la República, sin que ninguna otra en tiempo alguno pueda consentirse bajo ningún pretexto...» Nada, en los primeros tiempos de la independencia, mostró la menor influencia del sector liberal en Quito.

En *Colombia* y *Venezuela* —área donde trabajó especialmente el gran patriota Bolívar— el problema religioso fue una de las causas de la separación de ambas naciones (pues son el fruto de la división de la *Gran Colombia* de Bolívar) En 1811 todos los jefes de la independencia juraron

«defender con sus personas y con todas sus fuerzas los Estados de la Confederación venezolana y conservar y mantener pura e ilesa la Santa Religión Apóstólica Romana, única y exclusiva de estos países». El mismo Libertador había jurado sobre el *Monte Sacro* —en Roma, cuando conoció personalmente a Pío VII en 1805—: «Juro por el Dios de mis padres... y juro por mi patria, que no daré descanso a mi brazo ni reposo a mi alma, hasta que haya roto las cadenas que nos oprimen por voluntad del poder español.» En 1814 se expropiaron las alhajas de algunos conventos para subvencionar los ejércitos patriotas, por orden de Antonio Nariño. En 1817, Bolívar manifiesta su voluntad de hacer elegir los obispados vacantes, como «en los siglos más luminosos de la Iglesia». En el Congreso de Antofagasta del 3 de enero de 1820 se ve una vez más el deseo de entablar directamente relaciones con la Santa Sede.

En *Venezuela,* las corrientes masónicas se comenzaron a organizar desde 1820, no así en Colombia. Aunque el obispo de Mérida, monseñor Lasso, vio que la Iglesia se beneficiaría con la separación de la Iglesia y el Estado, Bolívar reivindicó una vez más el poder patronal del Estado en el Congreso de Cúcuta de 1821. En 1822 y 1823 se enviaron misiones a la Santa Sede que no sólo pensaban arreglar el problema de un Concordato, sino también comenzar nuevamente *la misión entre los indios;* sin embargo, fracasaron. La Ley del *Patronato* fue firmada el 28 de julio de 1824. En 1826 el matrimonio «toca exclusivamente a los juzgados y tribunales civiles». El 26 de julio se clausuran los conventos con menos de ocho miembros.

En América Central, en Guatemala, por ejemplo, «La religión de las Provincias Unidas es la Católica, Apostólica y Romana, con exclusión de todas las demás» —juramento de fidelidad en junio de 1823.

Como resumen de todo este período inicial de las nacionalidades, podemos decir que la Iglesia sufrió la más grande de sus crisis, y al mismo tiempo que los Estados políticos comenzaban una nueva etapa en la que deberían buscar su nuevo «modo de ser». Los gobiernos, aunque de inspiración liberal, eran conservadores en su fondo, y las medidas antieclesiales tomadas, no significaban una persecución, sino *reformas* —como se les llamó en la época— que los gobiernos realizaban en el uso del Patronato. Vemos una y otra vez repetir la fórmula de «Iglesia católica, apostólica y romana», lo que nos muestra que la transformación de fondo no se ha realizado todavía, y la aspiración de todos los gobiernos es el ser reconocidos por el papado, mirado desde América como la mayor fuerza espiritual europea.

5. Séptima etapa. La crisis se ahonda (1825-1850)

Este período, aunque con excepciones, será menos liberal que el anterior, sobre todo en cuanto a las medidas tomadas por Roma que trataremos conjuntamente aquí. Al mismo tiempo, sin embargo, se comienza a gestar

la verdadera revolución institucional e ideológica. Es, entonces, un momento de pacificación y de lenta organización de los nuevos grupos que dominarán en los cincuenta próximos años.

a) *Antecedentes de la actitud de la Santa Sede.*[12] Más de una tercera parte de los católicos del mundo son latinoamericanos, y, sin embargo, es casi totalmente ignorada en la Iglesia la Historia de estas comunidades tan importantes. Desde Europa, las fases de la emancipación fueron cuatro:

1) Desde la renuncia de Bayona (1808) hasta la restauración de Fernando VII. Miranda comienza su movimiento en 1808, y bien pronto descubren los patriotas la necesidad de un contacto directo con la Santa Sede, sin embargo, dicho contacto es difícil, pues España lo impide. Pío VII proyectó una encíclica al clero latinoamericano en pro de la revolución, en 1813. El papado, sin embargo, no podía todavía conocer directamente la situación americana.

2) La restauración de Fernando VII (1814-1817), producirá un retroceso del movimiento de emancipación —hasta tal punto que sólo Argentina permanecerá independiente, después de la expedición de Morillo contra Nueva Granada—. Es Güemes —un caudillo de Salta (Argentina)—, el que permite reorganizar la expansión de la emancipación. La Santa Sede nombra 28 nuevos obispos para 38 sedes —entre 1814 y 1820—, aunque muchos no llegan a destino, y muy pocos se hacen cargo de sus funciones. La encíclica *Etsi Longissimo* (30 de enero de 1816) de Pío VII, conmueve a los revolucionarios:

> «Y como sea uno de sus hermosos y principales preceptos el que prescribe la sumisión de las Autoridades superiores, no dudamos que en las conmociones (vos in seditiosis) de esos países, que tan amargas han sido para Nuestro Corazón... Fácilmente lograréis tan santo objeto si cada uno de vosotros demuestra a sus ovejas con todo el celo que pueda los terribles y gravísimos perjuicios de la rebelión (dice en latín: *gravissima defectionum damna*),[13] si presenta las ilustres y singulares virtudes de Nuestro carísimo Hijo en Jesucristo, Fernando, Vuestro Rey Católico...»[14]

El Papa estaba comprometido con la Santa Alianza y obraba en consecuencia.

3) El desastre para Fernando VII (1818-1823), ya que fracasando sus gestiones en Aquisgrán —para suprimir las revoluciones transatlánticas— estalla poco después la revolución de Riego (1819-1820), con lo que las tropas

12. Debe consultarse el trabajo de LETURIA, o. c., II, obra de primera mano y llena de profundos hallazgos y nuevas pistas de investigación.
13. Esta fue la traducción oficial, española y tendenciosa del texto.
14. LETURIA, o. c., II, pp. 110-113.

que estaban por partir de Cádiz contra Buenos Aires se ocupan en la guerra civil —esto tiene como consecuencia que, salvada Argentina, la revolución se extiende a Chile y ocupa Perú, mientras que el absolutismo borbónico cae en España en manos de los gobiernos *liberales* (argumento fundamental para los patriotas americanos, con lo cual toda la Iglesia latinoamericana se inclina definitivamente por la emancipación de España). Al mismo tiempo, llegan a Roma informes del obispo Orellana (de Córdoba del Tucumán) y del padre Pacheco, lo mismo que del arzobispado de Caracas y Lima. Fueron, en verdad, los informes del obispo Lasso de la Vega los que tuvieron mayor importancia para la proclamación de la neutralidad pontificia decretada por el mismo Pío VII (1823).

4) Liberado nuevamente el rey Fernando VII por la Santa Alianza (Verona, 1823), Francia piensa salvar el ideal monárquico en América (¡en esa América que era republicana por inspiración francesa!); pero Monroe hace conocer su doctrina de «América para los americanos». Bolívar, desde el norte llega al Perú, y después de Junín y Ayacucho (9 de diciembre de 1824) las fuerzas españolas son definitivamente expulsadas. Canning reconoce de hecho la Gran Colombia, Argentina y México (16 de diciembre de 1824). En este tiempo partió monseñor Cienfuegos —de triste memoria— y Roma envió la misión Muzi a Chile, la primera en la historia latinoamericana, y que fracasando fue, sin embargo, un antecedente importante (1822-1825). Escribió la *Cartas apologéticas* —Muzi— y organizó la diócesis de Montevideo. En Roma, el cardenal Consalvi mostró a León XI la importancia de la cuestión latinoamericana e hizo ver que «la legitimidad española no ejercía ya autoridad alguna».[15]

Y sin embargo, Roma volvería atrás en la encíclica *Etsi iam diu* (24 de septiembre de 1824), cuya existencia está definitivamente demostrada: [16]

> «...hemos recibido las funestas nuevas de la deplorable situación en que tanto el Estado como la Iglesia ha venido a reducir en esas regiones la cizaña de la rebelión (en el texto original dice: «*superseminata est hic zizania homine inimico*»).[17]

El «párrafo interesante» —como le llamaba Vargas Laguna— dice:

> «...a nuestro muy amado hijo Fernando, rey católico de las Españas, cuya sublime y sólida virtud le hace anteponer al esplendor de su grandeza el lustre de la religión...»[18]

15. Leturia, o. c., II, p. 235.
16. Ibid, pp. 241-ss.
17. Como hemos indicado más arriba, esta traducción oficial es igualmente tendenciosa (Leturia, ibid., pp. 266).
18. Ibid, pp. 265-271.

Es evidente que los patriotas no aceptaron esta encíclica y que se hizo tradicional el decir que era apócrifa, falsificada por los españoles, etc. En verdad la presión del rey español fue tal, que León XI se inclinó ante su obstinación, pero, al fin, rindió el fruto contrario a lo que el rey pretendía.

b) *La actitud constructiva de la Santa Sede* (*desde* 1825 *en adelante*). La delegación Tejada —enviada por Bolívar ante el Vaticano, que fue el primero que recomendó a los obispos escribir directamente a Roma— hace avanzar el expediente de *Nueva Granada*. Roma se propone nombrar obispos *in partibus* (para no herir al rey español). Francia, Rusia, Austria y España se oponen (22 de noviembre de 1825) a toda «concesión de orden espiritual, porque creían que era un reconocimiento».[19] Tejada argumentó acerca del peligro de un cisma religioso en hispanoamérica (1826),[20] y se presentó listas para nombramiento de obispos —el cardenal Capelari presentó a León XII los obispos para la Gran Colombia, pero no *in partibus* sino «propietario» (18 de enero de 1827). Esta decisión, junto con el Breve adjunto, fue la coronación de la política religiosa de Bolívar; produjo un instantáneo vuelco de la opinión —por muchos decenios—: ¡Roma, después de diecisiete años había hablado por primera vez claramente! El 28 de octubre de 1927, el Libertador, Simón Bolívar, decía en su discurso público:

> «La causa más grande nos reúne en este día: el bien de la Iglesia y el bien de Colombia... Los descendientes de San Pedro han sido siempre nuestros padres, pero la guerra nos había dejado huérfanos, como el... cordero que bala en vano por la madre que ha perdido.»[21]

El fracaso de la misión Vázquez de *México*, en 1829, en el momento de la muerte de Joaquín Pérez, obispo de Puebla, dejaba a México sin ningún obispo.

Fernando VII rompe las relaciones transitoriamente con Roma. León XII se repliega nuevamente (1828-1829), y sin embargo —pensando sobre todo en *Argentina* (donde no había ningún obispo) y *Chile*—, se dice que exclamó: «Daría mi sangre por el rey nuestro señor, pero no podría dar mi alma.» Y «su alma» era la responsabilidad de proveer las sedes vacantes en América Latina. Fueron nombrados Vicuña y Larraín Salas para San-

19. Ibid, p. 291.
20. La prolongada oposición de Roma habría inclinado, con el tiempo, a un verdadero cisma. *La Constitución civil del clero* proyectada por Miranda, la actitud y los escritos de De Pradt, que pretendía el nombramiento de Patriarcas en cada país con plenos poderes para constituir los episcopados independientemente de Roma; Matías Delgado en San Salvador, etc., dejaban ya pensar en tal hecho (Cfr. *ASV*, Secrt. di Stato, 281, 1825-50, 3: «Scisma accaduto nella diocesi di Guatemala»). Sólo la posición de Bolívar salvó los inconvenientes de este momento trascendental para la Historia de la Iglesia Latinoamericana. En esta ocasión se nombró igualmente el obispo de Charcas, con lo que se reorganizó la Iglesia de Bolivia.
21. Ibid. p. 314.

tiago y Cienfuegos para Concepción (después de largas y dolorosas actuaciones). Pío VIII —conocedor de los problemas americanos— nombró a fray Justo Santa María de Oro primer obispo de *Cuyo* —Mendoza, San Juan y San Luis (Argentina)—, que había sido presentado el 11 de enero de 1828, promovido el 15 de diciembre de 1828 y consagrado por Cienfuegos en su viaje a Chile, el 21 de diciembre de 1830. De este modo, en algunos años, el episcopado argentino sería reorganizado. Pío VIII fracasó nuevamente en la política ante México.

Fue Gregorio XVI (1831-1835), en su primer consistorio del 28 de febrero de 1831, quien preconizó seis obispos residenciales para México —se consagró al mismo Pablo Vázquez como obispo de Puebla, y éste ordenaría a los cinco restantes. Esta vez Madrid nada hizo ante los hechos consumados, mientras que «el júbilo estallaba en México por la preconización de sus seis prelados».[22]

Fueron nombrados obispos *residenciales* —los que antes habían sido consagrados *in partibus*—: Medrano (Buenos Aires) y Vicuña (20 de marzo de 1832 y 2 de julio de 1832), Cienfuegos (17 de diciembre de 1832), de Oro (3 de septiembre de 1834), Lazcano para Córdoba (30 de diciembre de 1834). Gregorio XVI erigió igualmente el vicariato apostólico de Montevideo (2 de agosto de 1832) nombrando a Larrañaga como primer vicario (14 de agosto de 1832). Montevideo será diócesis sólo en 1878, por la inestabilidad política y la falta de clero.

En Perú, en tres ocasiones (1821, 1825, 1828), se envían a Roma informes y listas de sacerdotes para ser nombrados obispos. Fue con Luis José Orbegaso con quien se entabló la negociación y se nombró para Lima a Jorge Benavente (23 de junio de 1834), Francisco Javier Luna Pizarro —que en 1846 será arzobispo de Lima, en categoría de *in partibus infidelium*.

El 5 de agosto de 1831, Gregorio XVI daba a conocer la encíclica *Sollicitudo Ecclesiarum*, preparación e introducción al reconocimiento de las nuevas Repúblicas americanas, «más respetuosos con la Santa Sede que el actual Gobierno español» (de María Cristina), que se produjo, *de hecho*, el 26 de noviembre de 1835 para la *República Neogranadina* (Colombia); el 5 de diciembre de 1836 para México. Los otros reconocimientos se hicieron después, pero la sustancia del acto ya se había realizado.

Por último, O'Leary, de Venezuela, exclamó en Roma —podríamos decir, en Europa— el 9 de abril de 1839:

> «...Dice (el Papa) que nosotros cambiamos ministros frecuentemente, que las revoluciones son eternas, etc. Yo le dije que en Francia ha habido más movimientos en estos últimos ocho años que en Venezuela, y diez veces más cambios de ministerio... ¡Es muy difícil tratar con esta gente!» (*Breve descripción* a Bonilla).

22. Ibid. p. 375.

La insistencia —contra España, contra Europa entera a veces y aún contra la misma Roma— de los nuevos gobiernos, de entablar relaciones directas con el sucesor de Pedro, nos muestra claramente que el catolicismo de aquellas antiguas colonias hispánicas, lejos de ser superficial era, realmente, un elemento esencial de su conciencia colectiva. Esto, es evidente, habla profunda y positivamente de la evangelización hispánica.

c) Situación de la Iglesia y el Estado. En cada país la Iglesia debe amoldarse a las exigencias de los acontecimientos concretos, y al modo de reaccionar de sus nuevos —y por lo tanto inexpertos— gobiernos.

En *Brasil,* esta época está dominada por Pedro II —que toma el poder con seis años cuando Pedro I abdica en 1831— quien gobernará de 1840 a 1889. El emperador, católico en su fe, es profundamente *monárquico* y absolutista en el ejercicio del poder: la Iglesia debe subordinarse al Estado. Los mismos miembros de la Iglesia pertenecían a la masonería, por lo cual, cuando Pío IX la condenó, produjo un gran levantamiento de la opinión contra el papado. La Iglesia se situó entonces ante tres polos: el Estado que ejercía el Patronato del Portugal, los partidos liberales, la masonería (las *Irmandades* comenzaron desde 1872 una gran campaña antieclesial). Sin embargo, aunque con convulsiones, todo este período podría todavía juzgarse conservador (como en todos los países que veremos a continuación).

En *México* (1824-1857) este período termina con la toma del poder de los liberales (La *Ley Juárez, Ley Lerdo* y *Ley Iglesias* confiscan las tierras de la Iglesia, prohíben toda subvención del Gobierno a las parroquias, el matrimonio será civil y la Iglesia católica no es ya la religión del Estado). Allí se produce la primera gran ruptura, que será aún aumentada y estructurada por Porfirio Díaz (1876-1911). Los masones bien organizados desde 1825 son poco a poco el grupo esencial en la política mexicana.

Santa Ana —liberal primero, conservador después— es un ejemplo de la inestabilidad de esta época (que va de los *puros* a los *moderados*). No hay, sin embargo, ningún cambio sustancial para la Iglesia. Dominique de Pradt enumeraba así el personal de la Iglesia mexicana en 1827: Arzobispado: 1; Obispos: 9; parroquias: 1.194; sacerdotes seculares: 3.483 (dedicados a la *cura animarum:* 1.240); habitantes: 8 millones; órdenes monásticas: 5; conventos: 151; religiosos: 969 (en parroquias: 40; misioneros: 101; miembros de la Propaganda: 323).[23]

América Central permaneció unificada en la Confederación desde 1824 a 1839, pero fueron muy difíciles las relaciones con la Santa Sede por la presencia del obispo semi-cismático de San Salvador (Delgado). Los gobiernos conservadores de Rafael Carrera (1839-1865), Francisco Ferrer (1840-1853), y del «Régimen Conservador» en San Salvador (1839-1871) no producen todavía un cambio fundamental. La confiscación de los bienes eclesiásticos, sin

23. *Concordat de l'Amérique avec Rome,* París 1827, p. 265 (Tormo, III, Ibid. p. 145).

embargo, se comenzó a realizar en 1822 —y fueron los dominicos, reputados por su riqueza, los que más perdieron (habían fundado cinco ciudades en torno al lago Amatitlán). En 1818 el arzobispado de Guatemala tenía 17 vicariatos, 131 parroquias, 424 iglesias, 85 misiones en los valles, 914 en las haciendas y 910 en trapiches, 1.720 cofradías y un total de 505 mil fieles.[24]

En *Colombia* la República se declaró en ejercicio del Patronato (1824), lo que permitió al Gobierno —en todos los años siguientes— lamentables abusos e intromisión permanente en los problemas eclesiásticos. La inestabilidad por la renuncia de Bolívar en 1830 reinará en Colombia indefinidamente. El gobierno de Santander (1832-1837) es un ejemplo más de tiranía. Fue José Ignacio Márquez quien se enfrentó con la Iglesia. En 1849, José Hilario López, con el régimen liberal (1849-1886), producirá la primera ruptura consciente en latinoamérica con el pasado colonial. En Colombia la oposición entre conservadores y liberales ha sido siempre muy violenta, por lo cual, al fin, quizás haya sido perjudicial para ambas partes.

En *Venezuela,* en 1837 había 200 sacerdotes menos que en 1810. En Guayana sólo quedaba un sacerdote, y, en los llanos de Apuré, la total regresión de los *llaneros* no pudo contar con más sacerdotes que los auxiliaran. Unos habían muerto, otros emigraron, o fueron exilados tanto por los realistas como por los patriotas. Sin embargo, si la situación de la Iglesia fue difícil durante los años de la guerra, se tornó aún peor por las leyes que se aplicaron después. A pesar de ello, el gobierno de José Antonio Páez (1829-1846) entabló relaciones de concordia y llegó hasta preocuparse del estado ruinoso de las misiones.

En *Ecuador* el gobierno de Juan José Flores (1829-1834) y el de Rocafuerte proclaman a la «Religión católica, apostólica y romana» como la oficial del Estado a exclusión de cualquier otra. Este último, sin embargo, de inspiración liberal, impulsa a la introducción del protestantismo. El gobierno de Gabriel García Moreno (1860-1875) hará retroceder hasta esa fecha la «reacción anticlerical».

El *Perú* atravesó desde 1823 a 1845 un período de inestabilidad con nueve presidentes o dictadores; el gobierno de Ramón Castilla y el de Echenique (1845-1862) significan un orden en equilibrio. El catolicismo es la religión oficial del Estado con exclusión de otra, a tal punto que en 1915, cuando grupos protestantes intentaron organizar ciertas misiones entre indios, no pudieron hacerlo por ser ello contrario a la Constitución.

En *Argentina,* la Reforma eclesiástica de Rivadavia (1826) produjo la casi desaparición de los religiosos.

El gobierno de Juan Manuel de Rosas (1835-1852) realizó la unidad nacional, aunque con medios dictatoriales (si bien era federalista) como la tristemente célebre *mazorca.* En verdad era un conservador, y trató a la Iglesia con respeto. Invitó aún a los jesuitas a volver al territorio nacional.

24. TORMO, Ibid. p. 145.

Un grupo llegó a proclamar «religión o muerte», lema de los partidarios de Rosas. Los *caudillos* dominaban las diversas provincias, y uno de ellos, Urquiza, unido a muchas otras fuerzas, derroca al caudillo. La Constitución de 1853 dice: «La religión católica, apostólica y romana es el culto de la nación argentina». Será con el triunfo de Buenos Aires —gracias a Bartolomé Mitre en 1860— cuando la ruptura con el pasado se comenzará a producir.

En *Uruguay*, la contienda entre *Blancos* y *Colorados* (1830-1852) dividió el pueblo durante tres decenios. Una vez muerto monseñor Larrañaga, sus sucesores no pudieron poner del todo remedio a la ruina que de la guerra se seguía. El libre comercio con Inglaterra y Francia introdujo tempranamente las ideologías europeas, y se fue lentamente constituyendo una élite liberal que gobernará al país hasta el presente.

En *Chile*, los conservadores dominarán desde 1831 hasta 1861 (los *pelucones*), mientras que un Freire y otros liberales (los *pipiolos*) fueron exiliados. En la Constitución de 1833 la religión católica es la oficial del Estado y se excluye la existencia de toda otra religión aunque el Estado ejerce el Patronato. En 1831, hay en Santiago 147 sacerdotes para 60 mil habitantes.

En *Bolivia*, escribía el deán fray Matías de Terrazas al Papa:

«80 parroquias (están) vacantes... por no haberse podido proveer en propiedad por las convulsiones de la guerra. En toda la República boliviana... no hay un solo obispo... tenemos que recurrir a la República del Bajo Perú, donde también hay sólo dos obispos, el de Cuzco y el de Arequipa, distantes de aquí de 1.500 kilómetros.»[25]

Cuando Andrés de Santa Cruz (1829-1839) comienza su gobierno dictatorial, la paz se impone un tanto por la fuerza, pero después (hasta 1864) comienza un auténtico caos político. La Iglesia no puede madurar en dicho clima.

d) *La crisis misionera europea.* Un nuevo factor que no debe ser olvidado, es que América Hispánica había dependido de la ayuda del Patronato para realizar sus misiones. Una vez independiente, el Patronato dejó de existir, pero al mismo tiempo Europa sufría una profunda falta de misioneros,[26] lo que significó para los nuevos países una nueva causa de desamparo. Ya en 1773, Borgia, secretario de la Propaganda, exponía la dolorosa situación de esta Congregación: la expulsión de los jesuitas, la Revolución Francesa y las luchas entre monárquicos y republicanos en Europa, agravarían la situación.

En América Latina, por las guerras de la Independencia, casi todas las

25. VARGAS UGARTE, *El episcopado en el tiempo de la Emancipación*, p. 340.
26. Cfr. DELACROIX, *Histoire Générale des Missions*, III, pp. 27 ss.

misiones fueron lamentablemente desorganizadas. En Chile, por ejemplo, al cerrarse el seminario de Chillán (1811), y al ser expulsados en 1817 los 31 últimos misioneros, se paralizaron las misiones entre indios. Los franciscanos que habían reemplazado a los jesuitas en las *Reducciones* del Paraguay fueron igualmente expulsados en 1810 —y los 106.000 guaraníes se dispersaron, mientras sus iglesias y pueblos eran saqueados por los colonos bolivianos, paraguayos y portugueses. En Perú se realizarán aún algunos avances —en 1812 se crean todavía las estaciones de Conibos y Sendis.

En la época de Gregorio XVI son expulsados los franciscanos de Texas, Nuevo México y California (1833-34). En vez de reforzar dichas misiones, México, con dicha expulsión, invita a los Estados Unidos a apropiarse de sus territorios. Los 30 mil indios que los franciscanos habían evangelizado y civilizado se dispersan (en 1908 sólo quedaban tres mil y como vagabundos o limosneros).

Sin embargo, se verá un lento renacer. Andrés Herrero, franciscano (1834), comisario general de las misiones en América Hispánica, constituye un grupo de doce franciscanos para evangelizar los indios en Bolivia (la mayoría de la población); poco después partirán otros 83. Se abren nuevamente *Colegios* en Perú, Chile y Bolivia. En 1843 los dominicos vuelven al Perú. En 1849 comienzan a llegar al Brasil las Congregaciones activas femeninas, hasta 1872 (aunque, en el mismo Brasil, el Gobierno clausura en 1854, hasta 1891 —cuando se separa la Iglesia del Estado—, los noviciados de todas las órdenes religiosas).

En 1825, un joven canónigo, Mastai, cumplió una misión en Chile, y con él, siendo ya Pío IX, comienza el florecimiento misionero latinoamericano en el siglo XIX.

En todo este período, la Iglesia se debilita más aún. El ambiente económico, político, intelectual hace pensar en aquellos momentos de la historia en los que muere una época —en este caso el Imperio Colonial y la Nueva Cristiandad hispanoamericana. Es en verdad la agonía de un momento —como cuando los bárbaros invaden Europa— y al mismo tiempo la esperanza de otro que se abre lentamente. La crisis se ahonda sin llegar todavía ni a pensarse en la posibilidad de una solución. Si el cristianismo se mantiene es más por inercia, y por la valentía y la generosidad de muy pocos. El pueblo conserva fuertemente el testimonio de la cristiandad colonial, pero las nuevas élites gobernantes —que son en verdad el «núcleo» (Kern) de la nueva civilización— vuelven la espalda al pasado, y con él a la Iglesia.

Las universidades en crisis, los pocos, poquísimos, seminarios reorganizados dan una muy débil formación intelectual, los libros de teología o filosofía cristiana no llegan ya de España, las imprentas no pertenecen ya a la Iglesia. En fin, las fuentes mismas de un renacimiento se han ido agotando, y hasta la esperanza de una posible renovación pareciera injustificada.

6. Octava etapa: ¡La ruptura se produce! (1850-1929)

En el nivel de la *civilización*, las naciones comienzan a recibir un gran influjo anglosajón (norteamericano e inglés), gracias al pacto neocolonial, al comercio, a las técnicas, escuelas de ingeniería, etc. Al nivel de la *cultura* y del «*núcleo ético-mítico*» irrumpe, por primera vez de manera consciente, el liberalismo —movimiento de opinión, élite político-cultural que realiza: primero, al nivel de las instituciones, y después lentamente al nivel popular, una auténtica transformación de los contenidos de la conciencia colectiva en latinoamérica. La sociedad pluralista, la civilización profana será en el siglo XX un hecho, sobre todo en las grandes ciudades, en las universidades, en los sindicatos, en las minorías dirigentes.

a) *Situación de la Iglesia y el Estado.* La ruptura es a veces imperceptible, y en cada país debe situarse —si es que un historiador puede situarse con alguna fecha— a partir de 1850.

En *Brasil*, aunque los liberales habían gobernado mucho antes, es con la República (1889), y con la Constitución que proclama la separación de la Iglesia y el Estado, cuando dicha ruptura, al nivel institucional, se produce. Sin embargo, ya lo hemos dicho, el positivismo impera en Brasil desde 1870, y es él el factor ideológico de transformación.

En *Argentina*, el liberalismo irrumpe con Mitre y Sarmiento, y, sin embargo, nunca se producirá un choque abierto y total. La ley de enseñanza laica (1884) significó, al nivel popular, un rudo golpe a la conciencia colectiva del tipo de la «Nueva Cristiandad» colonial.

En *Chile*, los liberales (1861-1891) con Pérez, constituyen un período de paz política y religiosa. Con Pintos se trata de decretar la libertad de cultos y el matrimonio civil. Este último fue aceptado y organizado a partir de 1884. La reacción de José Manuel Balmaceda impidió la separación del Estado y la Iglesia, que será, sin embargo, promulgada por la Constitución de 1925.

Los *colorados* dominaron el Uruguay en todo este tiempo (1852-1903); la separación se producirá en 1917, junto con una velada persecución religiosa, y un gran sectarismo antirreligioso. Las leyes de secularización y laicismo son de esta época. En 1856 había sido nombrado el primer obispo de Montevideo, don José Benito Lamas. En 1897, Montevideo es arzobispado.

En *Paraguay*, bajo los dos López (1840-1870) el *Patronato* fue ejercido por ambos, y la Iglesia se mantuvo bajo su poder. Después de la guerra de 1870, la decadencia de la sociedad paraguaya fue muy profunda y la Iglesia también conoció esta crisis.

En *Bolivia*, fracasa un intento de concordato en 1851 e igualmente en 1884. El caos político hasta 1864 —gobierno de Mariano Melgarejo— continúa a partir de 1870. Con la elección de Narciso Campero se establece un Gobierno conservador (desde 1880), y desde 1888 hay una cierta coopera-

ción con la Iglesia. Desde 1898 el partido liberal vuelve al Gobierno y decretará en 1906 la libertad de culto, permitiendo así oficialmente la difusión del protestantismo.

Largo período de inestabilidad imperó en *Perú* hasta el gobierno de Nicolás Piérola (1890-1899). Al nivel institucional no hay cambios fundamentales; en el nivel cultural el positivismo primero, el indigenismo y el socialismo después, significan diversas corrientes de pensamiento y personas que imponen un pluralismo efectivo.

En *Ecuador*, el militante cristiano Gabriel García Moreno (1860-1875) refuerza la unión de la Iglesia con el Estado (realízase un concordato en 1862 con la Santa Sede). Se convoca en 1863 el primer Concilio provincial. Sin embargo, en 1897, estando nuevamente los liberales en el poder, se rompe el concordato. La división total entre conservadores y liberales, católicos y anticatólicos, ha producido un gran mal en esta pequeña república.

En *Colombia*, los liberales estarán en el poder desde 1849 hasta 1886. Comienza la persecución religiosa con José Hilario López, los jesuitas que habían vuelto se ven expulsados nuevamente. En 1853 se efectúa la separación de la Iglesia del Estado (la primera que se produce en América Latina, y con verdadera violencia), libertad de expresión, sufragio universal, matrimonio civil y divorcio, etc. En 1861, el Estado confisca los bienes eclesiásticos, las escuelas y los centros de caridad; se exilan muchos obispos, igualmente el delegado apostólico. En 1863 se le quita la personería jurídica a la Iglesia. En 1876 nueva persecución y mayores exilios. Sin embargo, en 1886, con el triunfo de los conservadores se vuelve a la unión de la Iglesia y el Estado, y sólo en 1930 —cuando los liberales suben nuevamente al gobierno— se proclama la libertad de culto (que permite al protestantismo difundirse por el país).

En *Venezuela*, después de la caída de los hermanos Monagas (1858) se producen sucesivas revoluciones y golpes de Estado, a veces unitarios, otras federales. Antonio Guzmán Blanco (1870-1888), liberal y de tendencias dictatoriales, se enfrenta con el arzobispo de Caracas, monseñor Guevara y Lira, que debe refugiarse en las islas Trinidad. En 1872, los cursos de teología del Seminario son transferidos a la Universidad central, se disuelven los conventos de religiosos, se confiscan los bienes. En 1874 se promulga el matrimonio civil, se expulsa a los religiosos. El dictador promueve el protestantismo y ofrece a éste una de las iglesias confiscadas. Guzmán Blanco, gran maestro de la Orden Masónica, llega a nombrar un obispo (en virtud del pretendido *Patronato*).

En *América Central* la situación es semejante. Los liberales Justo Rufino Barrios (1881-1885) y Manuel Estrado Cabrera (1898-1923) dominan Guatemala. Promulgan las leyes de enseñanza laica, instauran el Código de Napoleón, separan la Iglesia del Estado, confiscan los bienes de las órdenes y de los sacerdotes. Ellos y los futuros gobiernos abren las puertas a los capitales norteamericanos: *International Railways of C. America*, y especial-

mente la *United Fruit* (bajo Ubico). En Honduras, desde 1880, los liberales están en el poder. Ese mismo año se separa la Iglesia del Estado, se fijan impuestos a los bienes de la Iglesia, que quedan reducidos a las iglesias y residencias del clero. En Nicaragua, el régimen conservador (1857-1893) permite aún la creación de un «Partido conservador católico».

Con José Santos Zelaya se separa la Iglesia del Estado, se suprimen las órdenes religiosas, se exilan obispos y sacerdotes. Todo esto entre 1893 y 1904. El partido liberal (1871-1945) domina la vida en El Salvador. En la Constitución se separa la Iglesia del Estado, se admite el matrimonio civil y el divorcio, se promulga la enseñanza laica, se proscriben las órdenes religiosas, etc. En Costa Rica, por el contrario, los conservadores imponen el orden y la estabilidad al país desde 1870. Sin embargo, ya desde 1864, existe la libertad de culto, y en 1884 un Gobierno liberal produce la expulsión de los jesuitas y del obispo de San José, la enseñanza laica, etc. (estas leyes serán derogadas en 1942).

Es en *México* donde la «ruptura» con el pasado tomó mayor conciencia de sí misma, hasta tal punto que todas las luchas de ese tiempo se denominaron: «*La Reforma*», contra los «*Continuistas*» o conservadores. «La Reforma consume la independencia y le otorga su verdadera significación, pues plantea el examen de las bases mismas de la sociedad mexicana y de los supuestos históricos y filosóficos en que se apoyaba. Este examen concluye con una triple negación: la de la herencia española, la del pasado indígena y la del catolicismo —que conciliaba a las dos primeras en una afirmación superior.»[27] Sin embargo, como puede verse bien en una historia general de Lationoamérica, esos tres constituyentes «negados» subsisten después de la Reforma y siguen pidiendo una real vigencia en una conciencia latinoamericana adulta. La Constitución de 1857 produce ya la ruptura con la Iglesia, y mucho más con el triunfo de los liberales —Benito Juárez— en la década siguiente: separación de la Iglesia y el Estado, confiscación de bienes, etc. Con Porfirio Díaz (1876-1911), el Gobierno, que instaura el positivismo como doctrina nacional, se proclama el matrimonio y la sepultura civil, se nacionalizan los bienes que le quedan aún a la Iglesia, se expulsa a los religiosos (1873-1875). Este Gobierno, al fin, era un gobierno de *científicos* (*como* se les llamaba), de tendencia capitalista, industrial y urbana. Es el campo (los indios bajo la dirección de diversos caudillos, especialmente Zapata y Pancho Villa) el que le hace caer en 1910. Pero la revolución del *Socialismo mexicano* de 1910 se volverá contra la Iglesia, iniciando así la mayor persecución de los tiempos modernos en América Latina.

La evolución de la opinión o de los grupos o partidos políticos —que muestran bien la evolución total de las comunidades latinoamericanas— es aproximadamente, en los siglos XIX y XX, la siguiente:

27. O. PAZ, *El laberinto de la soledad*, en *Cuadernos Americanos* (México 1950) p. 124 (V. Alba).

En el siglo XIX las opiniones se polarizan entre *un grupo conservador*, que apoya el continuismo de la Iglesia católica (aunque siempre en sistema de Patronato) y que es más bien oligárquico y de la aristocracia criolla; el otro grupo es *liberal*, que se propone la ruptura con el pasado, de inspiración francesa y extranjera, anticatólica, más bien de clase media e intelectual: sus miembros son ante todo abogados, médicos y maestros. Cada país, es evidente, tiene sus particularidades y diferencias.

En el siglo XX estas dos fracciones se dividen: los conservadores poseerán un *ala derecha* —muchas veces derecha católica o derecha populista o dictatorial militar—; un *ala central*, la antigua oligarquía, ahora capitalista y algo extranjerizante (los partidos propiamente conservadores); los liberales tendrán igualmente un ala derecha, que se confunde casi con el ala central de los conservadores (liberales oligárquicos, burgueses, de alta clase media); un ala popular, constituida muchas veces por los denominados *radicales* o por los de posiciones análogas, que continúan lo más propio del antiguo liberalismo, aunque con apoyo popular por medio de los caudillos regionales. Todos estos grupos, sin embargo, pierden fuerza continuamente por falta de doctrinas que apoyen su acción, y porque siendo residuos del siglo XIX contienen el vicio de un estrecho nacionalismo.

Aparecen fuerzas nuevas; por una parte, los socialismos, *marxismos* y el Partido Comunista, que atrae lo más activo del antiguo liberalismo, y, por otra parte, los *Partidos de inspiración Cristiana*, organizados en todas las Naciones Latinoamericanas.[28] Estas dos fuerzas son las únicas que se oponen conscientemente en todo el continente, y por ello mismo no son ya solamente «nacionalistas» sino «continentales». Un ejemplo reciente: «Recordemos que hasta antes de la elección complementaria de Curicó, y aparte de aquellas dos corrientes —la democristiana y la marxista—, existía la combinación de los partidos históricos...» (*El Mercurio* (Santiago), *La semana política*, 26 de abril de 1964, p. 3, col. 3).

Esos «partidos históricos» son todos los nombrados arriba, y que han retirado sus candidatos. Es un ejemplo entre muchos de la nueva situación latinoamericana, y de la función que el cristianismo comienza a tener en la nueva civilización. ¡El tiempo del *Patronato* ha terminado e igualmente el de la *cristiandad* colonial!

b) *Desarrollo inorgánico*. La Iglesia, evidentemente, es solidaria de la situación global de la civilización en la que existe. Si América Latina es un continente subdesarrollado, oprimido, la Iglesia no puede dejar, igualmente, de serlo. Los continuos movimientos políticos, sociales y económicos, la

28. De orientación parecida a la izquierda italiana (como en el caso de Fanfani), y no del CDU. alemán o el MPR. francés. Véase: R. ECHÁIZ, *Evolución histórica de los partidos políticos chilenos*, Santiago 1939; A. EDWARDS, *Bosquejo histórico de los partidos políticos chilenos*, Santiago 1903; C. MELO, *Los partidos políticos argentinos*, Córdoba 1943; J. FABREGAT, *Los partidos políticos uruguayos*. Montevideo 1949, etc.

inestabilidad, la pobreza y aun la miseria, las luchas y persecuciones, no han permitido la reestructuración de la Iglesia desde las guerras de la Independencia. Además, se produce desde 1880 una segunda emigración —españoles, italianos en gran número, y algo menor de alemanes, ingleses, etc.—, y un aumento demográfico sin precedentes. La institución eclesial en crisis se ve nuevamente arrollada por el número creciente de fieles bautizados, pero no catequizados:

AUMENTO DEMOGRAFICO EN AMÉRICA LATINA (1650-1950)

1650	12 millones de habitantes	(80 %	indios,	6,4 %	blancos)
1700	» » » »				
1750	11 » » »				
1800	19 » » »	(35 %	»	18,8 %	»)
1850	33 » » »				
1900	63 » » »				
1950	163 » » »	(8,8 %	»	44,5 %	»)
2000	592 » » »				

F. Debuyst, *La población en América Latina, p.* 68 y 157.

El europeo que llegaba a América latina en el siglo pasado, perdía el apoyo sociológico que su *cristiandad* nacional y regional le había siempre proporcionado. Su fe, la del español, italiano, francés o alemán, nacía en un ambiente milenariamente católico. En América latina, la Iglesia era perseguida, la indiferencia se iba adueñando de la clase media, la Iglesia no tenía posibilidades de atender a los recién llegados. Esos emigrantes, en su gran mayoría católicos, perdían su fe o al menos no la practicaban más. Los mismos habitantes del campo —más o menos cristianizado durante la época colonial— afluían a las grandes ciudades en búsqueda de trabajo. La falta de parroquias, de obras, de organizaciones producía una desorientación. Poco a poco, todas las grandes ciudades —que son el corazón de la civilización latinoamericana— se fueron descristianizando profundamente. La clase obrera nace en este ambiente, de ciudad semi-industrial, semi-pagana, pluralista y profana. La antigua pastoral de la *Nueva cristiandad* colonial se siente impotente ante esta invasión de extranjeros —extranjeros del país, extranjeros de «tierra adentro». Las universidades en manos del positivismo, los partidos políticos en la de los liberales. El fin del siglo XIX es verdaderamente angustioso, con cierta desesperanza trágica.

c) Renacimiento misionero. Bajo Pío IX, no sólo se funda en 1858 el *Colegio Pío Latino Americano* en Roma y se realizan numerosos concordatos (Bolivia 1851; Guatemala 1860; el mismo año con Costa Rica; Honduras y Nicaragua 1861; Venezuela y Ecuador 1862), sin que se llegue a obtener

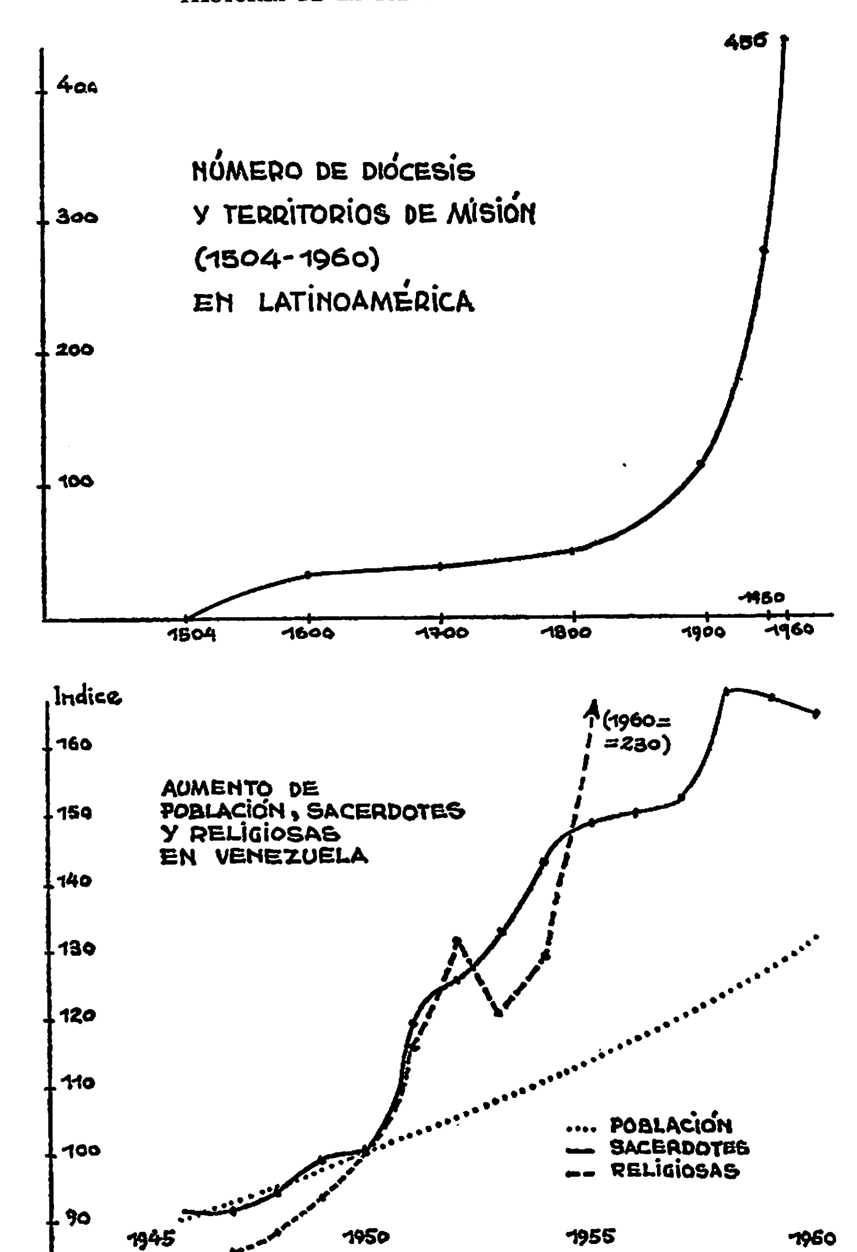
ayudas materiales de los gobiernos para llevar a cabo las misiones de la *Propaganda Fide*. En 1848 partieron doce capuchinos para evangelizar a los araucanos de Chile (en nuestros días sobre los 340 mil araucanos, hay 327 mil cristianos). En 1855, 24 franciscanos, y, en 1856, 14 más partieron después hacia Argentina en las mismas condiciones. En 1850, Guadalupe es sufragánea de Bordeau. Desde 1860 los franciscanos y capuchinos evangelizan a los indios del Amazonas brasileño; los dominicos desde 1880; en 1895 los salesianos; 1897 los «espiritanos», etc. En Perú, el Papa León XIII (1895) hace una llamada al episcopado para aumentar el esfuerzo de las misiones entre indios (el 57 por ciento de la población). El primer grupo de agustinos llega en 1900. En Argentina, es sobre todo la obra de los salesianos de Don Bosco —desde 1879— la que realiza una obra magnífica en la evangelización de toda la Patagonia entre araucanos y fueguinos; también en el sur de Chile. En Colombia comienza la reorganización en 1840. Los agustinos llegaron en 1890, los montfortianos en 1903, los lazaristas en 1905, los claretianos en 1908, los carmelitas y los jesuitas en 1918. En 1928 y en 1953, Colombia realizó un acuerdo misionero en sus veinte territorios de misión.

Sin embargo, aunque importante, la misión entre indios no significará ya el problema *central* con el que la Iglesia se enfrentará en el siglo XX, con excepción de Bolivia y Perú.

Así concluye el siglo XIX. *La civilización profana y pluralista* se ha hecho presente. Sin embargo, la Iglesia tiene todavía todo el aspecto y las estructuras de la antigua *Nueva Cristiandad* colonial. Y es más, esta Iglesia luchará todavía mucho tiempo para recuperar antiguos derechos o para no perder los últimos, pensando en una civilización que no existe más. Esto nos hace recordar aquel *Concilio Vaticano I* que defendía todavía los territorios de la Santa Sede. El anacronismo, el integrismo es una falta frecuente en la Iglesia, aunque —como veremos— nunca faltaron los profetas y son ellos los que han comenzado ya, antes del fin del siglo XIX, a cavar los cimientos de un renacimiento global y profundo de la Iglesia en el siglo XX.

d) *El concilio plenario latinoamericano de 1899.* El 25 de diciembre de 1898, por las Letras Apostólicas *Cum Diuturnum*, se convocó el primer Concilio continental que haya tenido la Iglesia católica en su historia. León XIII había ya consagrado la encíclica *Quarto abeunte saeculo* (16 de julio de 1892) al episcopado latinoamericano con motivo del aniversario del descubrimiento de América; cinco años después convoca, como hemos dicho, el *I Concilio plenario latinoamericano* en Roma. Se realizó en 1899 con la asistencia de 13 arzobispos y 41 obispos. Este concilio viene a renovar lo decretado por los Concilios del siglo XVI y es, por otra parte, el fundamento del Código de Derecho Canónico de 1917.[29] El antecedente de este Concilio

29. Cfr. *Acta et decreta Concilii plenarii Americae latinae*, ex Typ. Vaticana, Roma, 1900; PABLO CORREA LEÓN, *El Concilio plenario Latinoamericano de* 1899, en *Cathedra* (Bogotá), sin fecha, separata, pp. 1-24 (imprenta San Pío X). Es necesario notar que no existe ningún serio trabajo


NÚMERO DE DIÓCESIS
Y TERRITORIOS DE MISIÓN
(1504-1960)
EN LATINOAMÉRICA
486
400
300
200
100
1950
1504
1600
1700
1800
1900
1960
Indice
160
150
140
130
120
110
100
90
AUMENTO DE
POBLACIÓN, SACERDOTES
Y RELIGIOSAS
EN VENEZUELA
(1960=
=230)
1945
1950
1955
1960
.... POBLACIÓN
— SACERDOTES
-- RELIGIOSAS

fue la reunión, promovida por monseñor Casanova en 1890 en Roma, llamada: *El Consejo Plenario latinoamericano.*

De esta manera, los obispos latinoamericanos (*«Nos, Patres huius Concilii Plenarii Latinoamericani» Chap. I, tit.* 1) tratan el problema del paganismo, de la superstición, de la ignorancia religiosa, del socialismo, de la masonería, de la prensa, etc., dictando al mismo tiempo las «normas prácticas para detener el avance de unos y otros». Son 998 artículos o cánones que se proponen la reorganización de la Iglesia en América Latina —inspirada, es evidente, en la «Escuela de Roma», tanto por la teología como por el Derecho Canónico, lo cual no permitirá, todavía, una visión misionera como lo exigían, puesto que se tomaba, en general, la postura de *«conservar», defender, proteger* la fe, y no, en cambio, pasar activamente a la *difusión* de esa fe.

Pero lo más importante de esa reunión, fue el renacimiento de la conciencia colegial del episcopado latinoamericano, frente de todas las iniciativas que se realizarán en el futuro.[30]

7. Novena etapa. Renacimiento de las élites latinoamericanas, en un proyecto de Nueva Cristiandad (1930-1961). *

Para la historia de la Iglesia la crisis económica mundial del 1929 tuvo repercusiones fundamentales, y por ello puede indicarse dicha fecha como fin de una etapa. En efecto, en 1929 el pacto neocolonial entre América latina, sus burguesías oligárquicas y las metrópolis (Inglaterra y Estados Unidos) llega al agotamiento. Los liberales toman el poder en 1930 en Brasil, en Argentina se produce el golpe militar que derroca a Yrigoyen, comienza en Venezuela el *boom* petrolero, Velasco Ibarra se hace cargo del gobierno en Ecuador. En 1932 termina la «República Socialista» por un golpe militar en Chile, se produce la guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay; en el mismo México Calles pierde fuerza y en el Perú los militares gobiernan de hecho. En 1933 termina el gobierno de Machado en Cuba y

---

histórico sobre este Concilio tampoco sobre su aspecto teológico. Nos dice Pablo C. León: «Se echa de menos, sin embargo, una mayor abundancia de fuentes latinoamericanas y la presencia de otras tan importantes como los ya mencionados Concilios limenses del siglo XVI; ello se debió tal vez a la ausencia de canonistas latinoamericanos en el cuerpo de los consultores conciliares» (Ibid, p. 10). Pero, en verdad, esos «canonistas latinoamericanos» no existían en esa época ni existen en nuestros días, por cuanto la Iglesia latinoamericana —lo mismo que toda la cultura y civilización de ese continente, se vuelve hacia Europa «dando la espalda» a sí misma, sin conocerse siquiera (esto era explicable en el siglo XIX, pero lo es mucho menos en el XX, y sin embargo, es lo que sigue acaeciendo). Sería necesario que las becas dadas por instituciones europeas a latinoamericanos exigieran el estudio de problemas latinoamericanos.

30. Cfr. FR. HOUTART, *Présent et avenir de la collégialité épiscopale*, en *Eglise Vivante*, XIV 1 (1962) 27-37; K. RAHNER, *Ueber Bischofskonferenzen*, en *Stimmen der Zeit*, julio 1963, 267-283 (véase la pequeña bibliografía); F. FRANSEN, *Die Bischofskonferenzen*, en *Orientierung XXVII* 10 (1963) 119-123; etc.

Batista, sargento del ejército, dirige los hilos del poder aunque lo ejercerá de hecho sólo años después (1952-1958).

En la década del 30 la Iglesia deberá adaptarse a un cambio profundo de las estructuras políticas y económicas. Desde Europa llegará la influencia de Maritain, lo que permitirá proyectar el ideal de una *Nueva cristiandad.* Sobre dicho esquema, aunque muchas veces procedente de otras fundamentaciones teológicas y filosóficas, surgirá la Acción católica y un modo ahora renovado, por primera vez desde la guerra de la Independencia, del catolicismo latinoamericano. La misma Democracia cristiana será una respuesta del cristiano ante la actitud de derecha adoptado por el gobierno español franquista a partir de 1936. El 1936 dividió los espíritus cristianos de manera germinal, división que sólo se acentuará de manera radical en la época del Concilio Vaticano II. Por ello desde 1930 a 1961 se vive, diríamos, la ilusión de la «Nueva Cristiandad». El fracaso de esta experiencia mostrará, en la etapa siguiente, las dificultades de abrirse camino ante una novísima situación imprevisible, y, por otra parte, más allá de toda cristiandad.

a) *La renovación intelectual.* En el siglo XIX el intelectual católico era un francotirador, un solitario. Al comienzo del siglo XX se constituyen ya grupos nacionales importantes, y es sólo a partir de 1955 cuando los primeros grupos de dimensión latinoamericana y cristiana comienzan a organizarse en el plano continental y a hacer sentir su presencia.

En Argentina, por ejemplo, un Manuel Estrada (1842-1894) significará esa época de los antecedentes del renacimiento contemporáneo. Sobre él influyeron Balmes, Donoso Cortés, Gratry. Antes ya —en Córdoba— enseñaron contra el positivismo fray Mamerto Esquiú (1826-1883), y Jacinto Ríos (1842-1892). Poco a poco comienza a organizarse la escuela neo-tomista. Martínez Villada (1886-1959) es ya el prototipo de la nueva situación (sobre él se ve la influencia de San Agustín, de Pascal, de Maistre; estudió profundamente la *Summa* de Tomás de Aquino, e hizo conocer el pensamiento de Blondel y Maritain. Una generación de pensadores han sido sus discípulos: Nimio de Anquín (1896-) tomista conocedor del pensamiento alemán, Manuel Río, Rodolfo Martínez Espinosa, Guido Soaje Ramos —de quien el autor de estas líneas ha sido discípulo—, etc.; Alfredo Fragueiro (1900-) de orientación suareciana; Ismael Quiles; Octavio Derisi, Juan Sepich, Alberto Caturelli, etc. En Argentina se edita *Sapientia* revista filosófica de orientación tomista.

Este fenómeno producido en Argentina se realiza —con variantes— en toda América Latina. Brasil debe mucho a Jackson de Figueiredo —que se educó en el *Colegio Americano* (protestante)— estudió derecho en Bahía, donde escribió *Algunas Reflexôes sobre a Filosofia de Farias Brito. Profissâo de fé espiritualista* (1916). De él dice Sergio Buarque de Holanda: pertenecía «a esa casta de hombres, capitanes de un heroísmo noble, desig-

nados naturalmente para estimular, para orientar, para mandar y combatir» (*In Memoriam*, p. 148). Cierto día le decía a V. de Mello Franco: «El socialismo disolvente y el bolchevismo iconoclasta están royendo como una lepra el organismo de Europa, preparada, sin embargo, para defenderse. ¿Qué será de nosotros, pregunto, cuando tengamos que defender nuestros pobres huesos de los asaltos del mal?» «La entrada en la Iglesia fue para él una lucha, una conquista, una victoria pacífica... el encuentro con el catolicismo fue para su gran inteligencia una revelación, el descubrimiento de una novedad. Era la visión inesperada de la verdad... de la paz, de la valoración completa del hombre» (*In Memoriam*, pp. 298 y 336). Después será Tristâo de Atayde —Amoroso Lima—, amigo de J. Maritain, que significará el faro para la juventud y las doctrinas políticas brasileñas. Figueiredo murió en 1930 con sólo 37 años; Tristâo sigue orientando la inteligencia brasileña. Legión son en el presente los pensadores cristianos.[31]

Las universidades católicas, aunque criticables en algunos aspectos, han realizado una obra importante en la reflexión latinoamericana. La ya antigua universidad de Santiago, que fue fundada en 1869 y cuenta con cinco mil alumnos, ha desarrollado una labor muy importante, lo mismo puede decirse de la universidad Xaveriana de Bogotá (1937), la de Medellín (1945), las de Buenos Aires y Córdoba (1960), Campinas (1956), Porto Alegre (1950), Río de Janeiro (1947), Sâo Paulo (1947), Porto Alegre; Valparaíso (1961); Quito (1956), Centroamericana (Guatemala, 1961), Lima (1942), etc. Como puede verse todas, menos la de Santiago, son posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Todas ellas se encuentran coordinadas, como hemos dicho, en la ODUCAL, y los movimientos estudiantiles se organizan en la *Oficina Relacionadora de los Movimientos Estudiantiles Universitarios* (ORMEU, Santiago). Es necesario considerar que en la última reunión de los sindicatos universitarios latinoamericanos (Natal, Brasil), los representantes cristianos lograron la mayoría en el organismo directivo contra los grandes grupos marxistas, que defendieron sus posiciones hasta con las armas.

F. Sanhueza, secretario general del ODUCAL, nos decía: «Nos está permitido afrontar el porvenir con confianza.»[32]

¡El desafío del positivismo y la sociedad profana están dando sus frutos!

b) La Acción Católica. En América Latina la fundación de la Acción Católica tal como la pensara Pío XI fue precedida de muchas obras particulares u oficiales en casi todos los países. Por ejemplo, en Argentina, Félix

31. Esta generación de precursores existe en todos los países de Latinoamérica, en cada uno de ellos guardando proporción con el desarrollo intelectual de la población y apareciendo en el momento histórico que la evolución permite. No existe todavía una sola obra que trate de este renacimiento del pensamiento católico latinoamericano en su conjunto, que es verdaderamente pujante y prometedor de mejores frutos en el próximo futuro. En Uruguay debe pensarse en un Antonio Castro (1867-1925), etc.

32. *Les Universités Catholiques en Amérique Latine*, en *Rythmes du Monde*, IX, 4 (1961), p. 211.

Frías fundó la *Asociación Católica* en 1867. En México se reunió en 1903 el *Primer Congreso Católico Mexicano* y decidió la fundación de círculos obreros encomendándolos a los párracos. Refugio Galinda publicaba *Restauración y Democracia Cristiana* en 1905, órgano de la *Asociación Operarios Guadalupanos*. En 1908 existían ya veinte mil afiliados a la *Unión Católica Obrera* de la cual nacerá en 1911 el Partido Católico. En 1912 existía ya la *Confederación de Círculos Obreros Católicos*, conforme a los principios enunciados en la encíclica Rerun Novarum. En la primera Jornada Social Obrera (Zapotlán el Grande, Jalisco, enero de 1923) se decidió la fundación de sindicatos agrícolas, así como cajas de préstamos, etc. Muchos otros movimientos nacieron en estos años. La persecución, desde 1910, se realizó no ya contra una Iglesia de tipo colonial, sino contra una iglesia que comenzaba a comprender su función en la sociedad contemporánea; los revolucionarios del 1910 quisieron así aplastar a su único opositor real. Sin embargo, y es necesario comprenderlo, entre las filas de este renacimiento se encontraba una gran mayoría de *conservadores*. Habrá que esperar hasta la Segunda Guerra Mundial para que el laicado católico se desprenda lentamente de los conservadores y tome una posición propia, superando la antinomia conservador-liberal, para enfrentarse conscientemente, aunque dialogando, al marxismo.

En 1929 se crea la *Acción Católica* cubana; en 1930 en Argentina; en 1934 en Uruguay; en 1935 en Costa Rica y Perú; en 1938 en Bolivia. Estos pocos ejemplos-límites indican las fechas de este fenómeno capital en la historia de la Iglesia latinoamericana. Nacida principalmente según el modo italiano —aunque después de la Segunda Guerra Mundial se verá la influencia francesa de la Acción Católica especializada— la Acción Católica latinoamericana se adapta rápidamente a las situaciones nacionales de tipo *mixto* (así en Argentina, Uruguay, Venezuela, Perú, Cuba, Bolivia, Brasil, Paraguay, Colombia, etc.). Esta institución desempeña un papel en América Latina que no ha cumplido de ningún modo en Europa o en los otros continentes. El laico toma con plena responsabilidad la totalidad del problema eclesial, hasta tal punto que, a todo laico de Acción Católica latinoamericano que viaje por Europa, le chocan en gran manera el «clericalismo» de estas Iglesias y la función secundaria y pasiva del laico en las comunidades eclesiales europeas.[33]

En 1934, por ejemplo, fueron 600 los jóvenes reunidos en la Asamblea nacional de los Jóvenes de Acción Católica Argentina (JAC); en 1943 —en Mendoza— contaban ya con 8.000. Son los movimientos de juventudes los que han abierto mayores campos y esperanza. La JOC brasileña tenía en 1953 quince mil miembros. En 1961 cuenta con 120 mil miembros en más de 500 secciones; la JUC (universitario) ha dado nacimiento a diversos mo-

33. Al igual que en muchos otros aspectos, no existe una historia de la Acción Católica Latinoamericana, elemento esencial en la historia de la Iglesia contemporánea, y uno de los grandes factores de la evolución de la civilización continental.

vimientos de opinión cristianos que paulatinamente ganan las elecciones en Chile, Argentina, Brasil, Perú, aún Bolivia, etc. Para quien conozca la historia latinoamericana, los movimientos universitarios son los signos de los grandes «cambios» históricos: puede ya hablarse de un cambio absoluto de la opinión de Chile y próximamente en Argentina, Venezuela, Perú, etc. El observador europeo no discierne claramente esos «signos de los tiempos».

Las élites desempeñan una función esencial en la historia latinoamericana, y la Acción Católica ha formado ciertamente, aunque con mayor o menor éxito, una élite pequeña pero consciente y puede afirmarse que no existe ninguna otra élite en América latina de su número, coordinación y formación. Piénsese, por ejemplo, en la Juventud Agraria Chilena (JAC) que en menos de diez años cumplió una labor inmensa, pudiéndose considerar, en el mundo, la mejor JAC con que la Iglesia contaba, mejor aún que la francesa.

c) *La lucha social.* La Iglesia, después de haberse solidarizado con el poder real en la colonia, con las aristocracias criollas en la época de la independencia y con los conservadores durante el siglo XIX, comienza poco a poco a tomar conciencia de su libertad, de su función profética, de su misión renovadora y hasta *revolucionaria* (así se expresaban ya los obispos del Nordeste brasileño y muchos otros). La pastoral colectiva del episcopado chileno, *El deber social y político en la hora presente* (citando a Pío XII) dice: «La paz no tiene nada de común con el aferrarse duro y obstinado, tenaz e infantilmente terco, a lo que ya no existe... Para un cristiano consciente de su responsabilidad, aun para con el más pequeño de los hermanos, no existe ni la tranquilidad indolente, ni la huida; sino la lucha, el trabajo frente a toda inacción y deserción, en la gran contienda espiritual en que está puesta en peligro la construcción, aun el alma misma, de la sociedad futura.» [34]

En este sentido, la historia arrastra a la Iglesia latinoamericana a tomar posturas que la misma Iglesia europea tomará después de algunos decenios. La situación difícil ha movido a adoptar compromisos inesperados. De ahí, por ejemplo, la casi-ruptura entre los partidos de inspiración cristiana europeos, más bien conservadores, con los latinoamericanos, francamente revolucionarios.

Esta actitud al nivel de la política se deja ver en el sindicalismo. En 1954 el movimiento sindical cristiano en América Latina contaba sólo con cuatro organismos nacionales. Actualmente sólo Costa Rica, Guatemala y Cuba no poseen dichas instituciones (en Cuba existía, pero fue disuelta) es decir, suman 23 organizaciones nacionales, y el número de miembros sobrepasa el millón (piénsese, como hemos repetido varias veces que lo que cuenta es

34. Citado en *Visión cristiana de la Revolución en América Latina,* Centro Bellarmino, Santiago 1963 (número especial de la revista *Mensaje,* 115) (1963), publicación excelente y que ha ayudado mucho a la renovación social, al menos en el plano teórico.

la élite y no la masa, que seguirá a la élite). Para llegar a los 90 millones de trabajadores latinoamericanos, la *Confederación Latinoamericana de Sindicatos Cristianos* no dispone de un presupuesto mayor al de una parroquia norteamericana.[35] Existen escuelas permanentes de sindicalistas en Argentina, Ecuador, Perú y Venezuela; cuatro seminarios continentales, que agruparon cada vez 90 delegados de 15 países, han tenido ya lugar, beneficiándose de la asistencia técnica del OIT, UNESCO y CEPAL. En 1961 se realizó la primera reunión en la historia latinoamericana organizada por obreros rurales: el Seminario de Asuntos Campesinos, dependiente de la Confederación cristiana.

«Las cantidades invertidas por Cuba para la difusión del marxismo en el continente representan 50 veces más que nuestro propio budget... (pero concluye): En América Latina, el sindicalismo cristiano puede salvar al continente de la implantación del marxismo.» [36]

¡El desafío marxista está dando sus frutos!

No podemos aquí extendernos sobre un sinnúmero de experiencias sociales, desde la radio Sutatenza (Colombia), a la renovación integral del Nordeste Brasileño (comenzado por el obispo de Natal), las escuelas radiofónicas de México y Brasil, la cooperativa de Fómeque, etc. Ciertamente hay una conciencia en marcha y su creatividad es hoy ya incontrolable para el historiador. Los partidos de inspiración cristiana, aunque absolutamente autónomos, son una nueva realidad a tenerse en cuenta.

Las investigaciones sociales son llevadas a cabo por diversos grupos y movimientos. Entre ellos, el grupo de *Economía Humana* y el Instituto de Estudios Políticos para América Latina I.E.P.A.L. (Montevideo); *Centro Belarmino* (Santigao), otros en Perú, México, etc.

d) Las fuentes de la renovación. Poco se ha escrito sobre esto, por cuanto, como en todos los otros campos, los cristianos en América Latina obran sin tener el tiempo suficiente de la «reflexión» que les permitiría hacer conocer lo que la han hecho, cualidad propia del espíritu francés, por ejemplo. A veces ese silencio hace creer en la inexistencia de muchas y bellas realidades:

aa) Vida contemplativa. Citamos largamente un monje autorizado: «La historia de los primeros siglos de la iglesia hispanoamericana es todavía un

35. J. GOLDSACK, Presidentes de la Confederación (CLASC), en *Le syndicalisme chrétien*, en *Rythmes du Monde*, ibid, p. 133-34.

36. Ibid, p. 137. El presidente de la *Confédération internationale des syndicats chrétiens* (CISC), con quien hablamos personalmente en La Haya, 1964, nos decía: «Soy absolutamente optimista sobre el porvenir del sindicalismo cristiano latinoamericano. Esos dirigentes son verdaderos héroes». En América Latina las instituciones cristianas son realizadas por dirigentes, que trabajando durante el día, ofrecen sus horas de descanso para trabajar por su fe. Hecho absolutamente desconocido (en el porcentaje abrumador de América Latina) en Europa o Alemania, por ejemplo.

terreno casi enteramente desconocido, tanto para el europeo como para el latinoamericano mismo... Los capítulos de la *Histoire de l'Eglise* de Fliche-Martin dedicados a esta época son insuficientes y abundantes en juicios negativos, que, por otra parte, un autor copia de otro cuando se trata de hablar de la obra de España en América.[37] La evangelización de América y la vida cristiana en esos países en la época colonial es sin duda una de las páginas más maravillosas de la historia del cristianismo. Se trata no solamente de un esfuerzo misionero... no solamente por la adaptación al pueblo primitivo... no sólo porque obtiene, en poco tiempo, un número a tal grado de vocaciones criollas que la abundancia del clero secular y religioso era un problema para las autoridades y habitantes de América española,[38] sino también *a causa de la existencia del elemento contemplativo.*» [39]

Santa Rosa de Lima (1586-1617) o Mariana de Paredes (1619-1645) fueron impulsadoras de la vida contemplativa en Perú y Ecuador. Existían a tal punto ermitaños en el Perú, que el Concilio de Lima (1583) debe legislar sobre el hábito, que debía ser negro. Entre otros tenemos los ejemplos edificantes del ermitaño Juan de Corz, junto a la ciudad de Guatemala (en el siglo XVII). Surgían como por generación espontánea. Tal fue el origen de las agustinas en 1574 en Santiago. En el Sur, en Osorno, en 1571 se había fundado una comunidad de contemplativas en la pequeñísima ciudad asediada por los indios, hasta tal punto que de 1600 a 1604, las monjas sufrieron el hambre y las fatigas del asalto de los araucanos. Por fin debieron abandonar la ciudad: «En aquel entonces debieron partir los españoles y españolas religiosos y religiosas, la mayoría a pie, sin comida, las mujeres llevaban a los niños. Alguno se paraba por la fatiga, otro caía a causa del hambre... Daba piedad ver aquellos pobres españoles... Pero la compasión era aún mayor en el caso de aquellas santas monjas, que por honestidad y pudor, caminaban un tanto separadas del ruido de la gente, todas juntas, descalzas y alegres a causa de las penas que sufrían por Dios, recitando su oficio durante el viaje y cantando gloria a Dios, a tal punto que excitaban el coraje y la devoción de todos.» [40] Un ejemplo entre tantos.

El siglo XIX «da la impresión de que la Iglesia hispanoamericana deja de existir... pero es precisamente en aquella época del indiferentismo liberal, cuando se comienzan a realizar en América las primeras fundaciones monásticas masculinas». Los monjes de Belloc fundan en Buenos Aires la *Abadía del Niño Dios* (1899), los de Samos (España) fundan el priorato de

37. En este sentido estamos absolutamente de acuerdo con el autor del artículo.

38. Es bien conocida la ausencia de clero indio. Pero debe distinguirse bien entre el clero autóctono o nativo (tanto los indios como los criollos nacidos en América) y el clero indio. Existió un abundante clero nativo, pero no indios, lo que es verdaderamente penoso, si se tiene como referencia la obra realizada en Filipinas con dicho clero.

39. DOM MAUR MATTHEI, OSB, Las Condes (Chile), en *Monastères et vie contemplative en Amérique Latine*, en *Rythmes du Monde*, ibid, p. 149.

40. VÍCTOR SÁNCHEZ AGUILERA, *El pasado colonial*, Osorno, 1948, p. 28.

Viña del Mar (Chile, 1920), los de Santo Domingo de Silos (España) fundan *San Benito* (1919). Las benedictinas de Sainte-Odile fundan un monasterio en Caracas (1923), Solesmes en *Las Condes* (Chile, 1938), las benedictinas la abadía *Santa Escolástica* (Buenos Aires, 1943), la abadía de Einsiedeln funda *Los Toldos* (Argentina, 1947), Montserrat en Medellín.

Beuron continúa la obra de Las Condes. La abadía argentina del Niño Dios proyecta fundar una nueva en Mendoza (Argentina); los cistercienses están presentes en Brasil, e igualmente los Trapistas en *Orval* (Brasil); la comunidad de *N. D. Pauvres* (Landes, Francia) ha fundado una comunidad en la isla del Rey (Chile); los *Petits Frères* y *Petites Soeurs de Charles de Foucauld*, están presentes en Buenos Aires, Santiago, Lima, etc. Estos ejemplos nos muestran otro aspecto del renacimiento del que tratamos aquí.

Sin embargo, la vida contemplativa no ha sido, ni es, exclusiva de los monasterios. Muy por el contrario, la oración profunda y personal se encuentra en los grupos de militantes laicos, muy minoritarios pero existentes, en los movimientos de familias cristianas, entre los sacerdotes y religiosos. El Padre Hurtado de Chile, escribió el libro *¿Es Chile un país católico?* mucho antes que Godin pensara escribir *France, pays de mission.* El padre Hurtado ha muerto en olor de santidad, y su oración era ciertamente contemplativa; fue él quien hizo ver a los *Petits Frères* la importancia de su presencia contemplativa en América Latina.

bb) *Renacimiento teológico, bíblico, litúrgico, catequístico y parroquial.* De este aspecto, esencial, la bibliografía es fragmentaria por el hecho de que su existencia es muy reciente. Esbozaremos, sin embargo, las líneas generales. El renacimiento *teológico,* aunque Latinoamérica no haya dado hasta ahora ningún gran teólogo a la Iglesia, se realiza gracias a las traducciones de obras europeas y por la reflexión de ciertos centros de estudios: Universidad Católica de Santiago, Seminarios Mayores (como el de Villa Devoto de Buenos Aires o México), teologados de las órdenes religiosas (como en Máximo de San Miguel, de los padres jesuitas, Argentina). Las revistas, como *Revista Eclesiastica Brasileira* (Petrópolis), *Teología y Vida* (Santiago), *Stromata* (Buenos Aires), etc., muestran, sin embargo, que se comienza —y muy tímidamente— una reflexión propiamente adaptada a la realidad existencial de la Iglesia latinoamericana. Este ha sido el gran inconveniente. En el pasado, tanto en Roma —por el *Pio Latinoamericano* como por el *Pio Brasileiro* recientemente—, como en España, se recibe una formación doctrinal segura y firme, pero dejando al teólogo la tarea de adaptar su dogmática universal y escolástica a la realidad concreta de un continente en profunda evolución. Esto produjo una división entre la teología, la vida y la espiritualidad. La influencia de Lovaina, de Innsbruck, de París han permitido, gracias a una teología más existencial, comenzar lentamente la reflexión científica y teológica de la realidad latinoamericana. Sin embargo es en este aspecto donde la renovación *no ha sido comenzada.*

En el aspecto *Bíblico,* aunque contando con dos o tres traducciones relativamente buenas y a precio módico, no se puede competir con el esfuerzo realizado por las *Sociedades bíblicas* (tanto norteamericanas como inglesas), sobre todo si se piensa en las incontables lenguas indias a las que la Biblia ha sido traducida por los grupos protestantes. Sin embargo, la incitación protestante ha movido al cuerpo eclesial católico. En la reunión de Roma de 1958, el CELAM ha decidido la fundación de *Institutos bíblicos.* Doctores o licenciados en ciencias bíblicas, formados en Roma o Jerusalén, comienzan a producir sus primeras obras. Los *Centros bíblicos parroquiales* se organizan en diversas naciones. Sin embargo, falta el organismo que dinámica y jerárquicamente organice en todo el continente el movimiento bíblico. Sobre el renacimiento exegético ha pesado, en mucho, cierta concepción estática y anacrónica, que ha ahogado ciertos grupos importantes inspirados en la más actual exégesis católica. Pensamos, por ejemplo, en ciertos grupos de Buenos Aires.

La *liturgia* ha pasado por dos períodos. El primero, que alcanzó a los fieles practicantes, a partir de 1930, por medio de misales traducidos y bilingües, obra de benedictinos. Esto permitió a los ya practicantes comprender la liturgia y vivirla personalmente. Un segundo paso ha significado la necesidad de una renovación *comunitaria,* inspirada principalmente en los grupos franceses. Ha habido «parroquias-tipo» e iniciadoras, como la de *Todos los Santos* en Buenos Aires, pero en el presente el movimiento se ha extendido lenta e irregularmente a todas las diócesis y países.

Las ediciones oficiales de los sacramentales y otros actos litúrgicos —algunos dirigidos por el CELAM para todo el continente, y otros de orden nacional—, va produciendo un cambio profundo en la vivencia de la vida de comunidad, al nivel de las «mediaciones».

En el plano *catequístico* los avances son mucho mayores, existiendo ya un *Instituto Latinoamericano de Catequesis,* que posee una fuerte base nacional, diocesana y parroquial. Dado el hecho de que en muchos países la enseñanza es laica en las escuelas, la Iglesia debería llegar con sus propios medios a los niños. Sin embargo, no cuenta con medios eficientes para cumplir tal fin. La enseñanza catequística es muy deficiente, si pretende llegar a toda la masa y continuar la *Cristiandad.* En este plano, sin embargo, es donde la renovación teológica, bíblica y litúrgica alcanza ya sus primeros frutos, dejando de lado, poco a poco, el catecismo escolástico, para pasar a la educación de la fe del niño en la vida de la comunidad cristiana.

Evidentemente, todo esto se funda en la renovación *parroquial.* En todas partes se siente la necesidad de una reforma profunda, y las iniciativas parciales son numerosas, sobre todo, con respecto a la solución del problema económico, alejando al sacerdote del «dinero»; a la vida litúrgica celebrada y vivida en común; a los servicios parroquiales; acción católica; parroquia, comunidad misionera, etc. Sin embargo, se encuentran múltiples factores negativos: la falta de costumbre de vivir los sacerdotes en equipo;

las grandes distancias; la fuerza del tradicionalismo; la oposición a la pastoral de conjunto; etc.

La sociología religiosa ha suscitado, por su parte, una profunda inquietud de conocer la realidad parroquial, diocesana, nacional. Ante la paulatina visión de la *realidad*, las reformas pueden ser lentamente propuestas y aceptadas. Existen ya varios institutos de sociología religiosa: *Centro de Investigaciones Sociales y Religiosas* (Buenos Aires), *Centro de Invest. y Acción Social* (Santiago), *Centro de Investigaciones sociales* (Bogotá), *Centro de Investigaciones Socio-religiosas* (México). Además existen en Brasil, y se organizan en otros países.

e) La actitud del episcopado:

En la línea de la colegialidad episcopal y como nuevo paso de un período de renacimiento, se sitúa la *Conferencia General del episcopado latinoamericano* en Río, del 25 de julio al 4 de agosto de 1955.[41] Es necesario ver su importancia histórica. Europa, por ejemplo, después de haber perdido su unidad medieval no ha logrado —al nivel eclesial— recuperar esa unidad pasada. Muy por el contrario, América Latina, sólo en un siglo y medio, ha recuperado la unidad que tuvo en el tiempo de la *Cristiandad Colonial*, pero sin sus innumerables inconvenientes. En el presente, la Iglesia coordina paulatinamente su acción sin depender de ningún *Patronato* a nivel continental. En este sentido la Iglesia se ha adelantado en muchos decenios a las organizaciones políticas, económicas o culturales de tipo *exclusivamente* latinoamericano, lo cual representa, aún al nivel de la civilización, un acto profético. Nos detendremos sólo en las *Conclusiones* adoptadas por esa histórica *Conferencia General*, conclusiones que siguen determinando toda la acción presente del *Consejo Episcopal Latinoamericano*, creado en dicha Conferencia de 1955.

El cardenal Adeodato Piazza pronunció un discurso el 30 de julio de 1955, de donde hemos tomado algunos textos esenciales:[42]

«Siempre constituye para nosotros un gran consuelo el remontarnos hasta los orígenes del mandato apostólico. Sabemos muy bien que la misión de la Iglesia es la continuación y el gradual desarrollo de la misión de Jesucristo en el mundo. Él mismo la ha definido hablando a sus convecinos de Nazaret, apropiándose con todo derecho del texto profético de Isaías: «El espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió para evangelizar a los pobres, me envió a predicar a los cautivos la libertad, a los ciegos la recu-

41. Cfr. *Conferencia General del Episc. Latinoamericano, Conclusiones, pro manuscrito*, Poliglotta Vaticana, 1956; *Conclusiones de la primera reunión celebrada en Bogotá, 5-15 de noviembre de 1956* (Suplemento del Boletín), Bogotá 1957; *Il Consiglio Episcopale Latinoamericano* (CELAM) en *La Civiltà Cattolica*, 1957, II, 160-175; *Conclusiones de la segunda reunión celebrada en Fómeque (Colombia), 10-17 de noviembre de 1957*, Bogotá 1957; *Discours de SS. Jean XXIII au CELAM*, en *L'Osservatore Romano* (ed. franc.) 28 nov. 1958, núm. 467, p. 1, col. 3-5; *El CELAM es erigido en persona moral Colegial plena*, en *Sacra Congregatio Consistorialis*, Prot. N. 447-56, Marcellus Car. Mimmi, 10 de junio de 1958; etc.

42. *Conferencia General*, 1956, pp. 89-111.

peración de la vista; para poner en libertad a los oprimidos para anunciar un año de gracia del Señor» (*Luc* 4, 18)... Es en modo particular para nosotros conmovedor constatar en la misión de Cristo, formulada así en sus múltiples aspectos, la historia de la evangelización de los pueblos de este inmenso continente. Ahora bien ¿cómo se convirtió la misión de Cristo en «misión apostólica»? Vosotros recordáis muy bien cómo se lleva a cabo la transmisión de poderes en la noche misma de la Resurrección: «Como me envió el Padre, así os envío yo» (Io 20, 21) (p. 90-91)... «He aquí la página central de nuestra vida y el más conmovedor de nuestros recuerdos: la consagración episcopal» (Ibíd., 91). «La historia de la evangelización de este nuevo Continente constituye uno de los capítulos más prodigiosos de la historia de la Iglesia universal en la época moderna, que tiene precisamente su comienzo en lo que se llamó el "descubrimiento de América"» (p. 92). «El recuento histórico nos ha recordado el anuncio profético: "El pueblo que andaba en tinieblas vió una gran luz..." (Is. 9, 11)... Ahora bien, una pregunta se nos impone imperiosamente ¿es todo luz en América Latina?... ¿la predicación del Evangelio ha llegado a "toda criatura"? ¿Todos los hijos de América Latina se han transformado en hijos de Dios y de la Iglesia?... Por consiguiente, la Evangelización está todavía en acto...» (p. 96-97). «Creo que es oportuno hacer una somera indicación acerca de un problema que es del todo propio de vuestras naciones: la conversión y formación cristiana de los indios y, parejamente, de la gente de color». (p. 99). Además, «en los centros populosos, donde las riquezas locales sirvieron para construir una prosperidad "materialista y hedonista de fisonomía casi pagana", la luz de la fe y de las buenas costumbres se ha venido sensiblemente atenuando en un cristianismo más bien formalista que intensamente sentido...» (p. 99).

El cardenal percibe el problema de la civilización profana («...de fisonomía casi pagana»), y de la necesidad de continuar la misión en todos los planos («la evangelización está todavía en acto»). Con una teología bien clara hace ver que todo el esfuerzo eclesial se funda y debe partir de la Consagración episcopal y de su colegialidad en torno a Jesús de Nazaret consagrado, ungido por el Espíritu, para evangelizar a los pobres. El Papa Pío XII dirigiéndose a la Conferencia había dicho también:

> «Es menester no malgastar valiosas energías, sino multiplicarlas con apropiada coordinación. Si las circunstancias lo aconsejan, adóptense nuevos métodos de apostolado y ábranse caminos nuevos (*nova exercendi apostolatus general novaque carpantur tinera*) que, dentro de una gran fidelidad a la tradición eclesiástica, sean más acomodados a las exigencias de los tiempos y aprovechen las conquistas de la civilización...»[43]

43. *Ad Ecclesiam Christi* (Letra apostólica), *AAS XLVII* (1955) 539-544, en p. 541 (29 de junio de 1955).

Las conclusiones de la Conferencia se ordenan en once títulos. Los tres primeros títulos están dedicados a tratar el grave problema de las vocaciones y formación de seminaristas, sacerdotes y religiosos, tanto autóctonos como extranjeros. Ha nacido ya un *Subsecretariado* que se ocupa del Clero, Institutos religiosos, Cura de Almas, vocaciones y Seminarios (cfr. *Estatutos y reglamentos del CELAM*, Estatuto, c. III, art. 13, 2; Reglamento, c. I, art. 2, 2); además la *Confederación Latinoamericana de Religiosos* (CLAR-Río de Janeiro, 1958 [44]), *Organización de Seminarios Latinoamericanos* (OSLAM-Tlalpam-México, 1958), *Obra de Cooperación* (OCSHA-Madrid, 1947), *Collegium pro America Latina* (Lovaina, 1957), *The Missionary Society of St. James the Apostle* (Boston, 1958), etc.

El título IV trata del laicado de Acción Católica. Existe igualmente un *Subsecretariado* (Ibid, 4) y se han creado ya: *Secretariado Interamericano de Acción Católica* (SIAC-Santiago de Chile, 1946), *Conferencia regional de la Federación Internacional de la Juventud Católica* (Buenos Aires, 1953) *Centro de Información de la JOC* (Río de Janeiro, 1959), *Delegación General para Latinoamérica* (UNIAPAC-Santiago, 1958), *Movimiento Familiar Cristiano* (Montevideo, 1951), etc.

El título VI trata de los medios especiales de propaganda. Existe igualmente un *Subsecretariado* (Defensa de la Fe, Predicación y Catequesis, Prensa, Radio, Cine y Televisión), y se han creado el *Instituto Latinoamericano de Catequesis* (Santiago, 1961), la *Sede Latinoamericana de la FERES* (Sociología religiosa-Bogotá) y la *Unión Latinoamericana de la Prensa Católica* (ULAPC-Montevideo, 1959); además la reunión de Roma de 1958 (3.ª reunión del CELAM) proyectó la fundación de Institutos bíblicos, litúrgicos, etc.

El protestantismo y otros movimientos espirituales no-católicos son el objeto del título VII (que nosotros sepamos, no se ha organizado todavía una *subsecretaría* o un Instituto que trate orgánicamente este problema).

Los problemas sociales, a los cuales el CELAM ha dado su real importancia, son tratados en el título VIII. Existe un *subsecretariado* (ibid, 5) que fue el objeto de la IV reunión del CELAM en Fomeque (Colombia) (CIASC-México, 1942), *Movimiento Penitenciario Cristiano Latinoamericano* (Santiago, 1958), la *Confederación Latinoamericana de Sindicalistas Cristianos* (CLASC-Santiago, 1954), etc.[45]

Las misiones, especialmente de indios y gentes de color, título IX, poseen igualmente un organismo propio (apartado c) del Subsecretariado de la Propagación de la Fe, y también se propone la fundación de un «Seminario Intermisional para la formación del Clero nativo» (tít. IX, 86, b) y de una «Institución de carácter etnológico e indigenista» (Ibid, 89 b); ambos orga-

44. Ha tenido asambleas en 1960, 1963, 1966 y en 1968 (Véase *Directorio católico latinoamericano*, CELAM, Bogotá, 1968, p. 46).

45. Aunque no siendo de ningún modo organismos católicos ni confesionales, y dándose aquí sólo a título informativo, se ha organizado igualmente una institución de tipo político sin ninguna vinculación con la Iglesia: *La Oficina Latinoamericana de Partidos Demócratas cristianos* (que en la reunión de Strasburgo de 1963, estuvo presente con 147 delegados).

nismos no existen todavía. En México existe un seminario para misiones extranjeras y se han enviado ya misioneros al Asia oriental.

Se ha organizado igualmente la atención en el plano continental a los inmigrantes y gente del mar (título X).

En el plano de la cultura, existe la *Confederación Interamericana de Educación Católica* (CIEC-Bogotá, 1945), con tres subsecretariados: *Secretariado Interamericano de Cine* (antes en La Habana), *Secr. Pedagógico Interamericano* (Santiago) *y Secr. Interamericano de Libertad de Enseñanza* (Río de Janeiro). Además existe la *Unión Interamericana de Padres de Familia* (UNIP-Lima, 1952), *Organización de Universidades Católicas de América Latina* (ODUCAL-Santiago, 1953), *Unión Cristiana Americana de Educadores* (Buenos Aires), *Centro Católico Internacional de Coordinación ante la UNESCO* (Santiago).[46]

Sólo dos hechos queremos hacer notar: el primero es el carácter reciente de todas estas fundaciones, que se explica por el hecho de que la renovación de la conciencia del laico católico se produjo alrededor del año 1930 en cada país, y se ha necesitado una generación para que dichos movimientos puedan reunirse en el orden continental; el segundo, es la importancia de Chile en este movimiento de coordinación: la Iglesia chilena, gracias a algunos sacerdotes (como el padre Hurtado), obispos (como monseñor Manuel Larrain, de Talca), y grupos laicos muy alerta, están en la base tanto del CELAM como de muchos de los organismos citados.

Hemos visto rápidamente los factores que han jugado preponderantemente en la situación que contemplamos en nuestros días. Las nuevas élites no se sienten solidarias ni culpables de la situación actual, ni pretenden a veces salvar la agonía de la *Cristiandad colonial,* sino que tienden con toda su inteligencia y entusiasmo a consolidar un catolicismo viviente, adulto, solidario en una sociedad profana y pluralista, pero, al mismo tiempo, tienen conciencia de ser el único grupo que puede asumir toda la historia latinoamericana y darle, en la próxima etapa histórica, su más plenario cumplimiento.

El aumento demográfico, la nueva situación revolucionaria, impulsan a la Iglesia latinoamericana a abrir caminos absolutamente nuevos en el campo de la pastoral. La función «diaconal», una más profunda concepción del sacerdocio, la colaboración de los laicos, están todavía esperando una total reestructuración, que poco a poco se hace posible, por las élites que se han ido formando. Las experiencias de *Natal,* entre otras, muestran, «que el catolicismo latinoamericano puede jugar una función que desbordará sus fronteras. Pues los problemas que se han planteado aquí con mayor urgencia se plantearán tarde o temprano en todo el mundo».[47]

46. Para consultarse otros datos y direcciones de todas estas instituciones véase: *Bilan du Monde,* I, pp. 385 ss.
47. *Bilan du Monde,* I, p. 391.

Todo lo expuesto nos permite afirmar que se ha producido al nivel de la *élite* una profunda renovación, cuyos últimos frutos estábamos aún lejos de poder valorar en 1961.

III. ENJUICIAMIENTO DEL CATOLICISMO LATINOAMERICANO HASTA 1961

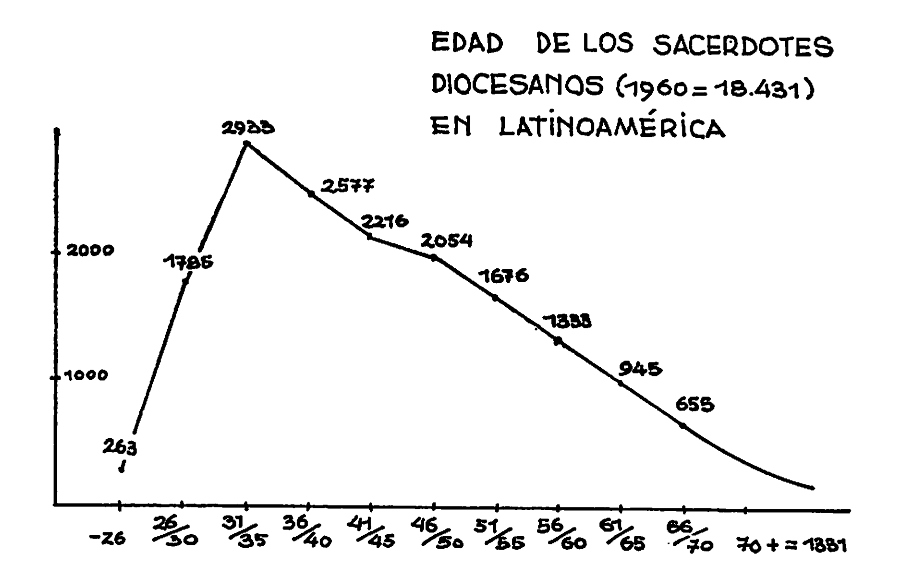
Dar un juicio sobre el «*catolicismo*» en América Latina hasta 1961, significa ante todo, saber qué es lo que se dice con el término *catolicismo.* El equívoco y la dificultad en juzgar la realidad de la Iglesia Católica latinoamericana estriba muchas veces, en la ambigüedad de este vocablo.

La Iglesia se llama, o ha sido llamada desde la antigüedad, *Católica* por cuanto es universal *(Kata-ólon),* sin fronteras.[48] Esta *catolicidad* no es tanto la universalidad geográfica, sino la *Gracia crística* que desborda todo límite, aun los de su Iglesia visible, por medio del Espíritu Universal. Pero además, es *católica* por cuanto *de hecho* no puede detenerse en un límite dado, sino que los trasciende todos y siempre. Lo contrario a la Iglesia *Católica* es la comunidad *sectaria.* Asamblea de los «pocos» (*olichoi*), de los predestinados, religión de minoría, de «santos». Por el contrario, el catolicismo es la religión de los «muchos» *(polloi —rabim),* de la «multitud», y sin embargo, sólo un pequeño grupo, una minoría, tiene plena conciencia de las exigencias de la Fe, sólo una minoría cumple verdaderamente el precepto de la caridad, sólo unos pocos esperan vehementemente el Advenimiento del Señor, pues estamos en los «tiempos escatológicos» y la Parusia siempre está próxima. La religión sectaria es por naturaleza «cerrada», de «los puros» *(Katharoi);* la religión católica es por naturaleza «abierta», de «los pecadores» que han sentido la llamada del Señor y le han seguido paso a paso —«muchos son los llamados y pocos los elegidos»—, y de aquellos que todavía no han oído o han desatendido esa llamada.

La religión sectaria es religión de «justos»; la católica de «enfermos» que necesitan un salvador. Hay entonces en la catolicidad una dialéctica entre la élite y la masa, entre aquellos que viven ya adulta y conscientemente su fe, y aquellos que participan de la comprensión popular.

En América Latina esta dialéctica tiene una característica paradigmática y *sui generis.* Por una parte existe la masa, residuo de la *Cristiandad colonial* —en el caso de los indios, mestizos y criollos— o de la *Cristiandad europea,* en el caso de los inmigrantes de Europa; por otra la *élite cristiana,* que renace en el siglo XX, después de una «noche de la historia» en el XIX, con características propias, y sin antecedentes directos en la época colonial

48. Hemos estudiado este aspecto en nuestro trabajo *Universalismo y Misión en los poemas del Siervo de Yehvah,* en la revista *Ciencia y Fe* (Buenos Aires) (1965).

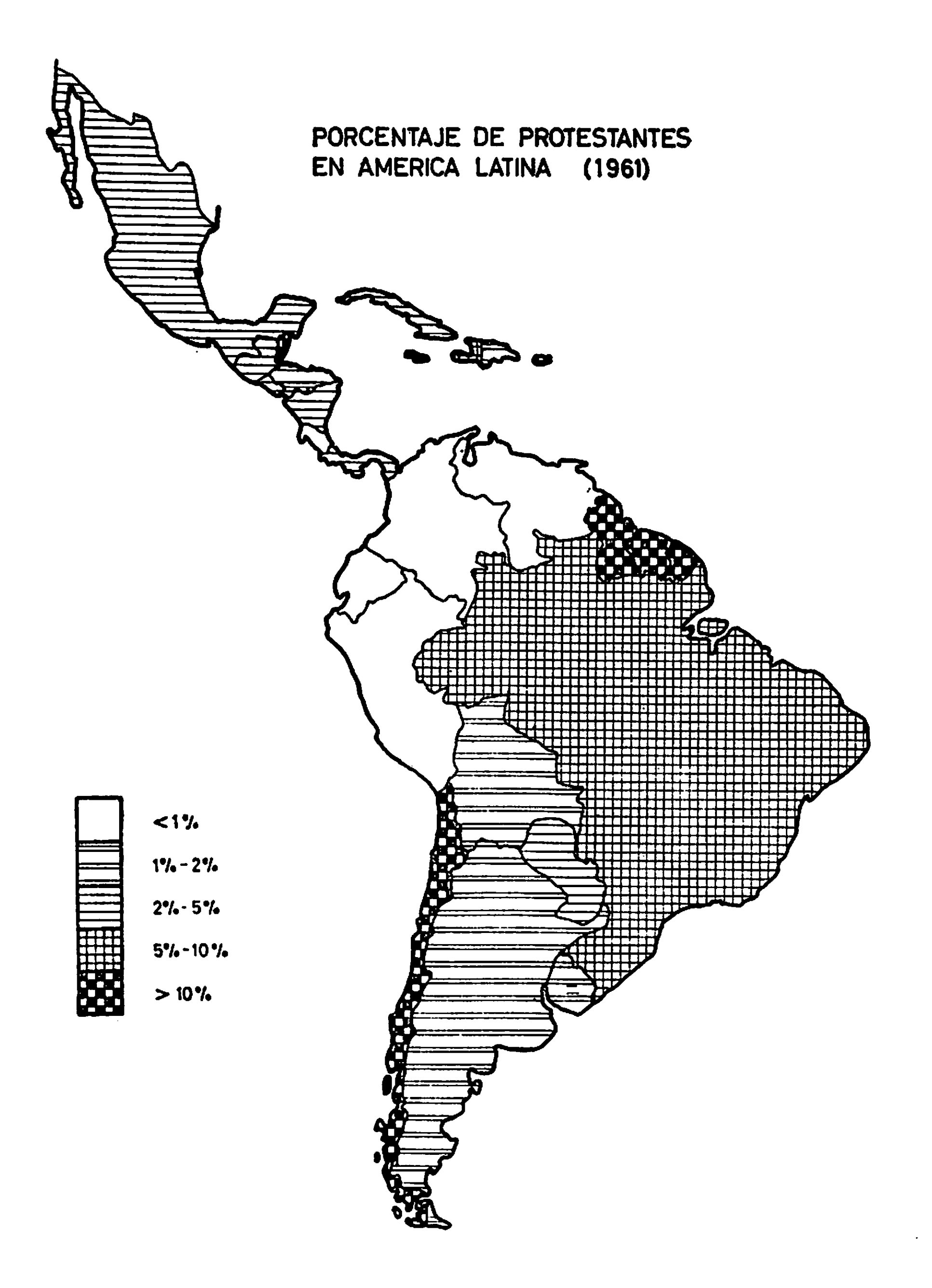


ni en Europa. De allí ese hecho paradigmático de los que *se llaman* «católicos», por haber sido bautizados y por poseer más la estructura del pensamiento de los pueblos latinoamericanos —núcleo ético-mítico, de la civilización— que la fe propiamente cristiana en la Persona de Jesucristo y su Iglesia. Esos «muchos» (polloi) no pueden rápida y simplemente ser dejados de lado, pues sería real y teológicamente inexacto. Su «catolicidad» debe ser analizada y descubierta.

La *élite* consciente —dirigentes universitarios, sindicales, políticos, sacerdotes, religiosos, escritores, artistas, etc.— no se sienten muchas veces, por una parte, solidarios con el *pasado colonial*, con la Cristiandad, y, por otra, miran con cierto optimismo el futuro, cuando van descubriendo la falta de eficacia de las otras élites.

Es decir, esta élite va tomando conciencia de la función histórica que debe cumplir a corto plazo.

En general, cuando se juzga el «catolicismo latinoamericano» no se distingue suficientemente ambos aspectos. Se quiere unificar la fe, y la toma de conciencia de esa minoría, con la fe todavía no suficientemente evangelizada de la *masa;* se quiere unificar la nueva toma de conciencia anti-conservadora y hasta revolucionaria del catolicismo, con el pasado colonial, pasado que esta élite, mejor que nadie, pretende superar. De allí que se diga que los grandes problemas del «catolicismo latinoamericano» son la falta de sacerdotes, el protestantismo, el espiritismo, el comunismo, la masonería,


PORCENTAJE DE PROTESTANTES
EN AMERICA LATINA (1961)
<1%
1% - 2%
2% - 5%
5% - 10%
> 10%

etc. Todos estos son graves problemas, pero permítasenos, sólo *negativos*, no explicativos de la realidad, y ni siquiera encaminan a ver la solución, que comienza a aplicarse y con éxito.

La historia, si pretende ser ciencia, no es la manifestación de aspectos negativos e inconexos, sino, muy por el contrario, la explicación del presente por sus causas; es decir, es necesario, por una parte, mostrar *los orígenes* de los fenómenos actuales, nosotros los hemos esbozado: la crisis del siglo XIX y el renacimiento del siglo XX al nivel de las élites, y por otra, descubrir en el pasado, si se nos permite la expresión, los grupos «proféticos», que adelantándose a su tiempo vislumbraron, en toda su profundidad, la problemática del próximo futuro, conduciendo a los otros hombres con autoconciencia. De igual modo, el descubrir en el presente esos grupos o élites que significarán *el fundamento* del próximo futuro es tarea del historiador, por cuanto en la evolución de los fenómenos vislumbra, prospectivamente, la dirección de dichos fenómenos y su estructura. A nuestro criterio, debe tenerse suma atención, en las investigaciones sobre América Latina, en la evolución de las *élites*, porque esta explica el próximo futuro. Mucha mayor importancia histórica (es decir, para la exposición de una obra de ciencia histórica), tiene que en una Universidad de Buenos Aires, Lima o Santiago de Chile los movimientos estudiantiles de inspiración cristiana hayan ganado las elecciones, que la práctica sea del 12 ó del 25 por ciento en dichas ciudades. El porcentaje de práctica religiosa es el *«residuo»* de las Cristiandades en agonía, un fenómeno negativo; los resultados de las elecciones estudiantiles en dichas universidades, por ejemplo, son el *fundamento* de la Civilización profana y pluralista del próximo futuro. ¿Que la práctica religiosa es esencial? ¡Evidentemente! Sin embargo, será por el grupo consciente de su fe, por la comunidad viviente y cristiana, el medio por el que la masa será evangelizada si en la Economía de la Divina Providencia dicha evangelización es posible o necesaria (porque nunca en la historia, la fe consciente y la caridad eficaz, han sido mayoritarias hasta ahora, y quizá no lo sean nunca).

1. Catolicismo y «masa»

El pueblo, la masa latinoamericana puede ser esquemáticamente diferenciada en cuatro grupos: los habitantes del campo, de las ciudades, los nativos y los extranjeros. En cada uno de éstos las causas de la cristianización y descristianización, y el modo de la evangelización, es diverso.

Tomemos tres ejemplos:

PORCENTAJE DE POBLACIÓN URBANA Y RURAL EN TRES PAÍSES

Nación	*Años*	*Porcentaje de población urbana*	*Porcentaje de población rural*
Argentina	1895	38 %	62 %
	1914	56 %	44 %
	1955	67 %	33 %
México	1921	31 %	69 %
	1930	33 %	67 %
	1950	42 %	68 %
Brasil	1920	28 %	72 %
	1940	31 %	69 %
	1950	36 %	64 %

F. Debuyst, o. c., p. 182

Siendo en su conjunto, los países latinoamericanos, económica y técnicamente subdesarrollados, el «mundo» rural permanece en una etapa cuasicolonial, mientras las grandes ciudades, el «mundo» urbano, se benefician de los adelantos de la industria, que nace lentamente, o de los productos comprados en el exterior. Estos dos «mundos» coexisten en un mismo territorio, pero viven en diversas épocas: no hay contemporaneidad. El mundo rural es la agonía de la *Cristiandad colonial* —indios, mestizos, criollos— que significa en el presente menos del 60 por ciento de la población actual de América Latina,[49] las categorías 4.°), 5.°), 6.°) y parte de la 3.°) que hemos expuesto en la conclusión de la segunda parte de nuestro trabajo, páginas 82-83. El mundo urbano se ha constituido muy rápidamente.

Tomemos tres ejemplos.

NÚMERO DE HABITANTES POR PARROQUIA, EN TRES CIUDADES

Ciudad	*Años*	*Población*	*Número de parroquias*	*Habitantes por parroquias*
La Habana	1898	125.000	12	10.420
	1919	400.000	14	28.640
	1954	1.000.000	16	61.535
Buenos Aires	1911	1.200.000	24	56.680
	1954	3.497.000	121	28.900
São Paulo	1890	60.000	10	6.000
	1920	579.000	23	25.175
	1954	310.000	115	22.692

49. Cfr. B. CORREDOR-S. TORRES, *Transformación en el Mundo rural*, o. c.; F. HOUTART, *La pastorale rurale*, en *Rythmes du Monde*, 2-3 (1961) página 105 ss.; etc.

La población que constituye estas ciudades es exclusivamente del grupo 3.º) (criollos, mestizos) y extranjeros (desde 1821 a 1932 ha sido en América Latina de 14 millones de inmigrantes) (cfr. Debuyst, o. c., p. 33). Los habitantes de las grandes ciudades se encuentran doblemente desarraigados: los europeos, por haber perdido las estructuras de la cristiandad en sus países respectivos; los criollos, por haber igualmente perdido el ritmo de su vida rural, o por no haber encontrado una estructura eclesial que les permita nuevamente reencauzar su fe. Sin embargo, puede verse, que el número de fieles por parroquia tiende a descender. Es otro de los signos de la renovación antes mostrada. En esas ciudades vivirán hasta el 90 por ciento de los habitantes de América Latina en el año 2.000. Si *el nivel* 3.º, página 82, era el esencial para la nueva sociedad nacional independiente, *el sector urbano* será esencial para la futura civilización profana y pluralista.

En el censo de 1947 se recogieron, en Argentina, los siguientes resultados oficiales: «Dicen ser católicos: 93,6 por ciento; sin religión: 1,5 por ciento»,[50] contando en ese entonces con 16,5 millones de habitantes. Los miembros de Acción Católica en 1945 eran 66.099[51] y los sacerdotes 3.500.

Vemos, entonces, perfectamente dibujada la realidad: una *masa* que se llama católica, que ha sido bautizada, que en su mayoría será casada por la Iglesia y que en su minoría recibirá la extremaunción; la inmensa mayoría del pueblo latinoamericano, del campo y la ciudad; el *grupo practicante*, que fluctúa del 12 al 25 por ciento, sin darse nunca la práctica general de Alemania ni de las «cristiandades» bretonas (en Francia), pero tampoco la descristianización consciente y tradicional (p. e. de la Creuse en Francia); *la élite*, absolutamente minoritaria, pero en aumento, tanto en conciencia y responsabilidad, como en número.

Sobre la masa rural pesa la tradición de las «mediaciones» recibidas en la práctica del catolicismo —las «fiestas», las «plegarias», las «devociones», los lugares de peregrinación—, a veces lindando con la superstición o francamente mágicas (el *Catolicismo popular*); en el Brasil toma el aspecto del Espiritismo, y, en el Caribe, de religiones africanas. Es el «claroscuro» que hemos indicado en las conclusiones de la segunda parte de este trabajo. Ciertamente existe la fe, pero *incoativa*, en su comienzo (la evangelización debe terminarse).

En la masa urbana, la desorganización ecológica, económica, social, ha producido un neo-paganismo bien conocido en París o Hamburgo, Roma o Madrid, Londres o Buenos Aires. El problema latinoamericano se ve, sin embargo, agravado por la falta de estructuras misioneras actuales.

Concluimos diciendo que, ciertamente, todos aquellos que han sido bau-

50. P. V. Frías, *La solution actuelle du catholicisme en Argentine*, ibid., p. 223.
51. En 1959 había sólo 58.893, esto se explica bien: muchos miembros han pasado al sindicalismo, a la vida política o pública en el país, aunque existe, en Argentina, una crisis de la generación adulta (quizá un tanto conservadora en el catolicismo y que no sabe cómo responder a las nuevas situaciones).

tizados (aunque habría que preguntarse sobre la conveniencia de bautizar a todo el que lo pide y «se llama» *católico*) pertenecen al pueblo que la Iglesia abarca en su universalidad, pero con un doble defecto: el esencial, que consiste en que su fe y su caridad son deformadas, insuficientes, si se nos permite: subdesarrollados; el segundo, que, al no tener conciencia de la distancia que los separa de Jesucristo, de no ser efectivamente participantes plenos de la Iglesia, les impide disponerse para la evangelización, es decir, no están en «estado de ser misionados».

Nos oponemos a dos posiciones extremas: una, América Latina es considerada como tierra absolutamente de misión, por cuanto la fe no existe ya en la *masa*: juicio un tanto desmedido y autosuficiente, que juzga a veces con criterios técnicos, ilustrados y europeístas, la fe de un pueblo que desconoce. Otra, América Latina es una tierra católica, porque se bautiza más de 90 por ciento, que desconsidera el valor de la conciencia y la libertad en la aceptación humana de la Gracia propuesta por Jesucristo en los sacramentos: postura de *cristiandad* medieval o colonial.

Creemos que la verdad es otra: América Latina es un pueblo evangelizado a medias —indios, mestizos y criollos— y descristianizado por desconcierto, en el caso de los extranjeros; es decir, es *inicialmente* católico, pero es igualmente *tierra de misión*. La *masa* ignorante o docta posee una fe incipiente; una *minoría* debe evangelizar con *los signos* que los tiempos le exigen manifestar.

2. Iglesia y fe

Consideremos el mismo problema, desde otro punto de vista, pero entrando en lo esencial de la cuestión. «La descristianización es demasiado rápida (en la masa), es necesario hacer una elección. Es decir, saber quién es cristiano, todavía y en verdad, aquel que es susceptible de ser auténticamente cristiano en aquellos países. Y partir, en cierta manera, de nuevo: construir un cristianismo arraigado profundamente en la estructura humana. Para esto es necesario elegir: si es que continuamos ocupándonos de todo con la misma intensidad, si es que los sacerdotes continuarán intentando tener contactos superficiales con la gente para que asistan de cuando en cuando a la Iglesia..., esto significaría que la pastoral de la Iglesia renunciaría a elegir entre un cristianismo que subsistirá en cuanto subsistan aquellas estructuras de *cristiandad*, aunque éstas son ya pocas en América Latina... ¡No se evangeliza en la cristiandad; no se evangeliza tampoco en América Latina!... En América Latina la preocupación por proteger las *instituciones cristianas* por todos los medios posibles ha comprometido al cristianismo mucho más que en Europa: ha corrompido las *palabras* por las cuales el cristianismo debe ser proclamado, debe ser evangelizador. Y no-

sotros ahora no tenemos ya palabras...».[52] El autor del artículo plantea con valentía y claridad *la elección pastoral* que decidirá el futuro de la Iglesia latinoamericana.

En América Latina había, en 1961, 186.623.042 católicos, 18.783 sacerdotes diocesanos, 20.013 sacerdotes religiosos (un total de 39.447 sacerdotes), es decir: 4.730 fieles por sacerdote.[53] Mientras que Estados Unidos con 38.600.00 católicos tiene 55.006 sacerdotes (703 fieles por sacerdote). Esto nos muestra la importancia de *la elección* que se nos indica arriba. ¿Es que el sacerdote latinoamericano puede cumplir las tareas normales de un sacerdote en *cristiandad?* o ¿es que no deberá definir su posición claramente y ocuparse solamente de ciertas funciones esenciales, como en la Iglesia primitiva?

Por otra parte, esto se justificaría más si se tiene en cuenta, por ejemplo, que los pastores protestantes eran, en 1957, 20.660.[54]

Y, sin embargo, no puede dejarse de lado la dialéctica entre *minoría* y *masa* cristiana. Si tomamos, por ejemplo, el caso del nordeste brasileño, el de las minorías sindicales, de la Acción Católica parroquial y aun de la vida sacerdotal, es en la medida en que dichas minorías toman conciencia y trabajan con la masa que su fe se forma y crece, que su caridad se universaliza. Es evidente que hay que dejar de lado *instituciones cristianas* que son el lastre de la *cristiandad,* quizá aquí sea la escuela privada, allí el bautismo dado sin ninguna condición o garantía, más allá la pérdida de tiempo en tareas administrativas, etc., pero de ningún modo *el contacto* con la masa, con el pueblo que «sigue llamándose católico», puesto que dicho *contacto* es un contacto evangelizador.

El número de sacerdotes, con respecto a la evolución demográfica, se ha estabilizado,[55] pero nunca llegará a bajar notablemente el número de fieles por sacerdotes. Para aumentar sus *contactos* entre los que poseen una fe viviente y una caridad efectiva, que hemos denominado *élite,* es necesario aumentar los cuadros pastorales haciendo participar a miembros de esa *élite* en funciones que antes no cumplían. Se ha hablado de los *doctrineros, rosarieros,* diáconos, diaconisas, religiosas que distribuyen los sacramentos (como en el Brasil), etc. Ciertamente, la dialéctica entre élite y masa necesita nuevos modos, nuevas maneras de vincularse, «mediaciones» creadas por la jerarquía como solución a los problemas esbozados en este trabajo.

52. R. P. Segundo, *L'Avenir du Christianisme en Amérique Latine,* en *Lettre* 54 (1963) 7-12. (En 1971 la cuestión se plantea de manera menos tajante y más adecuada).

53. W. Promper, *Statistiques du clergé en Amérique Latine,* en *Aux Amis de l'Amérique Latine* (Louvain), mayo 1961, 140-141 (Apéndice III).

54. La cifra de 41.088 pastores en 1961 debe ser tomada con precaución, por cuanto el aumento de 13.596 pastores en el Brasil en sólo 4 años hace pensar o en una muy precaria preparación o en un error.

55. Por ejemplo, en Venezuela, de 630 sacerdotes en 1944, había 1.218 en 1960 (lo que significa en un índice de aumento [1950-100]: los sacerdotes de 85 pasa a 165, mientras que la población del país de 85,9 pasa a 131,9; esos 33,1 puntos en favor del aumento de sacerdotes no son suficientes para colmar el retraso). Véase la figura correspondiente en pág. 117 (Alonso-Orid, *La Iglesia en Venezuela y Ecuador,* p. 155).

La función kerygmática de la proclamación de la Palabra Divina, debe ser desarrollada, pero antes la vida de las comunidades cristianas.

Para alcanzar un día la evangelización plena de la fe incipiente de la *masa,* es necesario elegir resueltamente el camino de la vitalización de las minorías ya activamente católicas, creando al mismo tiempo, como modo de expresión de dichas comunidades y como comienzo de la re-evangelización, estructuras misionales jerárquicas que no estén ya solamente constituidas por sacerdotes célibes.

El protestantismo, para el catolicismo latinoamericano, debe ser interpretado como «un gesto providencial» que exige a la Iglesia la formación de comunidades auténticamente cristianas y misioneras, para reunir así los «elegidos» con los «llamados», la *élite* con la *masa.*

¿El fin de la labor evangelizadora es la constitución futura de una *Nueva cristiandad,* análoga a la Cristiandad medieval? El fin de la evangelización es la conversión de cuantos vayan descubriendo el mensaje y cooperando activamente en la salvación universal. La élite será siempre minoritaria, un grupo más en una sociedad pluralista; los católicos, aunque fueran auténticos y mayoritarios, lo serán en una civilización profana. Es decir, la comunidad política es autónoma de la comunidad religiosa (no así la *umma* del Islam o la *cristiandad,* donde jurídica, intelectual y sociológicamente se propone una fe exclusiva y excluyente). Será entonces una civilización profana, donde la élite aceptará el *pluralismo* y la mayoría será *tolerante.* Todo esto contra los grupos de derecha o integristas que pretenden constituir una «sociedad natural cristiana» (que además de ser una *contradictio in terminis* es un error teológico, es decir, universalizar como esencial e intemporal un sistema concreto y superado). Los católicos de muchos países de Europa y Estados Unidos, viven todavía con ciertas estructuras de *cristiandad;* en ese sentido puede decirse que América Latina se enfrenta a un problema que se hará presente en aquellos países, pero sólo dentro de algún tiempo.

3. Fe y signo

El «mensaje» de Jesucristo se dirige a una existencia humana, es decir, también a la comprensión del hombre. El hombre puede comprender ese mensaje sólo por *signos*: «Tal vez fue el primer signo (*sémeion*) de Jesús» (Jn 2, 11). Pero para que un signo sea comprendido debe significar «*algo*» al que lo recibe. Debe entonces haber una relación entre el «signo» y el «pueblo» al que dicho signo se dirige.[56] Debe tenerse en cuenta la situación en la que se encuentra ese pueblo, de lo contrario el pretendido *signo* no significa nada. La Iglesia es el «signo» de Jesucristo en América Latina. El «signo»

56. Véase el interesante artículo de A. Souques, *Le signe de l'humanité de Dieu aujourd'hui,* en *Lettre,* 65 (1964) 25 ss.

comprensible de ese pueblo ignorante, hambriento —no tanto como a veces se dice, pero ciertamente con conciencia de sufrir la injusticia (en el plano internacional y nacional)— es la *JUSTICIA*.

Karl Marx juzgó a la Iglesia europea como la juzgaban en su tiempo los obreros: «La religión es el opio del pueblo»;[57] es decir, el catolicismo es solidario del conservadurismo, del monarquismo o en último caso de la burguesía. La toma de posición ante la reforma agraria, acompañada con actos efectivos de entrega de las pocas tierras que le quedaban aún a las Diócesis u órdenes religiosas, como en Chile, comienza a producir en el pueblo, en el pequeño pueblo, en la misma clase obrera, una reacción desconocida hasta ahora: ¿Quizá podamos contar con la Iglesia en nuestra causa de la justicia? Es evidente que las minorías burguesas, oligárquicas, urbanas y liberales han caído en descrédito ante los pueblos latinoamericanos, mucho más los conservadores. La Iglesia se encuentra libre, no sólo de sus antiguos enemigos, sino de muchos compromisos. No se crea, sin embargo, que los conceptos esbozados se realizan en todo Latinoamérica: por el contrario, hay bastiones del conservadurismo, un falso tradicionalismo o el afán de una *Nueva cristiandad;* sin embargo, serán rápidamente marginales.

El *CELAM*, los grupos cristianos en general, van tomando posición ante la realidad social, en el sentido de la reforma fundamental de estructuras. Los laicos comprometidos en sindicatos, gremios, partidos políticos, significan poco a poco lo más dinámico en dichos movimientos.

Al nivel de la *civilización* —ya que el problema de la fe y el pluralismo se sitúa al nivel del *núcleo ético-mítico*— la Iglesia latinoamericana (mucho más que la europea) se ha comprometido en la lucha por la Justicia.

Lo cierto es que a partir de la guerra de la independencia, desde el 1808 al 1961, se ha cumplido una crisis que puede denominarse la «agonía de la cristiandad» que, por supuesto, no es la agonía del cristianismo, sino de un cierto modo de vivir el cristianismo. La agonía tiene dos etapas: la primera en que la decadencia es creciente e inevitable, todas las instituciones de la cristiandad colonial han sido prácticamente aniquiladas (1809-1929).

Poco a poco, sin embargo, desde la misma cristiandad agonizante surgen nuevos proyectos de «reconstrucción». Diríamos así, se trata del querer aplicar un «modelo» medieval o colonial, sería una «nueva cristiandad». Nace así la Acción católica, como la «participación del laicado en el apostolado jerárquico de la Iglesia», olvidándose que el laicado como tal tiene un apostolado eclesial propio por el bautismo sin necesitar participación especial. Nacen así los partidos de inspiración cristiana (la «Democracia cristiana») que en siempre difícil, cuando no equívoca definición, asumen en nombre del cristianismo una responsabilidad que le toca jugar al ciudadano, simplemente. Ambas instituciones, por nombrar sólo dos, pretenden la conversión o el retorno de los Estados, la cultura, a un nuevo tipo de cris-

57. «Die Religion... ist das Opium des Volks» (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtphilisophie*, en *Die Frühschriften*, Krocner, p. 208).

tiandad constantiniana, aunque dicha cuestión no haya sido planteada de esta manera. El intento de una «nueva cristiandad» dió sus frutos y significó un temporal renacimiento (1930-1961). Sin embargo, es bien posible que el camino elegido no fue el definitivo, y, por otra parte, el más adecuado para la etapa que hemos comenzado. Sólo un hecho inesperado y del todo mayor en la Historia de la Salvación va a dar punto final a la agonía de la cristiandad, no porque no haya quienes luchen todavía por su nueva instauración, sino por aparecer un nuevo horizonte, un nuevo proyecto teológico, pastoral, existencial de vivir el cristianismo como antes de la cristiandad. Ese hecho inesperado ha sido el Concilio Vaticano II que significa una nueva etapa en la historia de la Iglesia universal, pero, de manera aún más determinante, en la historia de la Iglesia en América latina. Los acontecimientos de la *historia santa* vividos por los cristianos en América latina desde 1962 al presente serán tema del último capítulo de este ensayo.

En 1962 habíamos escrito que en América Latina se había creado una doble actitud: Por una parte, muchos, no suficientemente formados (teórica y existencialmente), caerán en el desorden, en la anarquía, en un progresismo que no tendrá en cuenta la tradición y la institución. Otros, en cambio, igualmente no formados adecuadamente para hacer frente a la realidad cambiante y como cayendo en un cierto vértigo, se opondrán a toda reforma, a todo avance.

La actitud cristiana preconciliar debió ser la que Cristo nos indica:
«Seguidme, y dejad que los muertos entierren a los muertos» (*Mt.* 8, 22).

[illegible]

[illegible]

IV

Aurora de una nueva época (1962)

En este último capítulo nos toca abordar una época por demás reciente, y, sin embargo, llena ya de sentido y de acontecimientos. América latina ha entrado, desde hace un decenio, en una nueva revolución. La Iglesia, por su parte, vive igualmente una nueva etapa de su historia. La convergencia de estas dos situaciones configura un estado de cosas nuevo en el panorama de la Iglesia universal y en la historia cultural de nuestro planeta. Después de la revolución oligárquica efectuada por los criollos a comienzos del siglo XIX, dicha oligarquía ha conservado el poder hasta bien entrado en el siglo XX, en casi todos los países de nuestro horizonte geográfico-cultural. Sin embargo, desde la revolución mexicana (1910), por ejemplo, se comenzó a ver otra postura ante la realidad política, económica y cultural. Se trata de la emergencia o surgimiento de un nuevo sujeto del poder real: el pueblo, por medio de una minoría tecnócrata, en sus dos momentos esenciales, el proletariado (en la medida que existe industrialización) y el campesinado, junto a la juventud estudiantil y parte de la clase media. Esa *revolución popular* que es bien posible que no concluya sino con el siglo XX, produce en el presente un profundo malestar en la oligarquía, en el Estado burgués, y las instituciones que lo fundan (parte de la Iglesia y la clase militar). Esta revolución popular viene al encuentro de una Iglesia que, habiendo ensayado durante tres decenios las soluciones pastorales que le ofrece la teología de la «nueva cristiandad» (Acción católica no especializada, o Democracia cristiana en el campo político por ejemplo), se vuelca cada vez más decididamente por la nueva vía que le abre el Concilio Vaticano II. Después de la cristiandad colonial y el nacionalismo de la oligarquía criolla, la revolución popular significará, por otra parte, la integración de América latina, la Patria grande de los latinoamericanos.

La Iglesia universal, después de una primera desorientación de inclinación judaizante, se abrió, en su segunda época, a la conversión del Imperio romano, gracias a la experiencia de la comunidad antioqueña y en conformidad con el sínodo de Jerusalén (año 50 d. J.C.). Desde aquel lejano siglo primero la Iglesia pre-constantiniana y la cristiandad constantiniana de tipo bizantina, latina o hispánica, cumplieron una segunda etapa: la evangelización del Imperio romano y sus *colonias*. Esa etapa comprende la evangelización del Imperio bizantino; de Europa; de América latina (incluyéndose entonces la nueva cristiandad de Indias). Sólo con el Concilio Vaticano II se superan de manera fáctica, real y cultural, los marcos del Imperio romano (latino y helenístico) para abrirse la Iglesia universalmente a la evangelización de todas las culturas, del hombre como humanidad. Esta tercera etapa de la historia de la Iglesia (desde el 1962) viene a sumarse en América latina a un fenómeno cultural de fondo: la revolución popular antioligárquica y antiimperial. Estas dos líneas convergentes explican los acontecimientos de la historia de la Iglesia en América latina en los últimos años que sintetizaremos en pocas palabras, describiendo, primeramente, la situación general de la cultura, el «décimo» momento de la historia de la Iglesia y el «sentido teológico» de esta corta pero fecunda etapa.

Parecería quizá injustificado indicar como fecha divisoria el 1962. La historia, siempre que periodifica, debe simplificar teniendo sin embargo conciencia de dicha simplificación. Una nueva etapa de la historia de la Iglesia se ve claramente dibujarse desde 1955 hasta 1968 en América latina: desde la reunión del CELAM en Río de Janeiro (1955), cuando al mismo tiempo que se realizaba la I Conferencia del Episcopado Latinoamericano fue consagrado obispo Dom Helder Câmara, a través de la conversión lenta pero irreversible que significó el Concilio del Vaticano II desde 1962 a 1965; y, por último, después de las diversas maneras nacionales de adaptar dicho Concilio, la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968). En esos trece años se gesta una nueva actitud. Los dos años transcurridos desde Medellín han indicado ya que se trata, efectivamente, de una nueva situación eclesial.

I. LA CRISIS LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN

La descripción de esta crisis la efectuaremos en un triple nivel, de los muchos que pudieran elegirse. Queremos sólo referirnos a la crisis de la *revolución popular*, de la *integración latinoamericana* y del *descubrimiento de la autonomía cultural* de nuestro grupo socio-cultural y la situación de la religiosidad de nuestro pueblo: el llamado *catolicismo popular*.

1. Crisis de la revolución popular

Si la crisis de las revoluciones nacionales de comienzo del siglo XIX, contra la España monárquica, fue una larga lucha por la organización nacional a base de una minoría de inspiración primero conservadora y después liberal —extranjerizante—, la actual significa todavía una crisis más profunda y violenta, porque implica el pasaje del ejercicio del poder de una oligarquía a un pueblo alfabetizado, culto y responsable en la democracia real; esto significará la supresión de muchos privilegios, pero no por el deseo nihilista de la destrucción, sino por el afán humanista de que todos se beneficien de los valores de la civilización universal. Esta crisis es tanto más dolorosa cuanto, al enfrentamiento entre oligarquía extranjerizante y pueblo en vías de liberación, se sobrepone la dialéctica de países dominadores, desarrollados y superdesarrollados contra pueblos oprimidos y subdesarrollados y aún en vías de más deteriorada desintegración política y económica. La distancia cultural y económica entre la oligarquía colonial opresora y el pueblo dominado se hace cada vez más insoportable; la lejanía de la renta nacional por cabeza se hace abismal entre los países desarrollados (Estados Unidos, Europa y Rusia) y el Tercer Mundo; esto crea, por la no coincidencia del hombre con el hombre, un movimiento dialéctico progresivo: la humanidad marcha hacia una convergencia que no podrá alcanzarse sin superar las contradicciones. Sin embargo, es tarde para un pueblo empobrecido iniciar el mismo camino seguido por el individualismo de la oligarquía criolla; es tarde igualmente para imitar a los países ya desarrollados. Es posible que los países del Tercer Mundo deban tomar por un «atajo», saltando etapas y con modelos diversos a los seguidos por los países desarrollados, para poder converger en pie de igualdad con la humanidad del siglo XXI. «La dialéctica del Señor y el Esclavo» quizá nunca se ha dado tan claramente como en América latina. En la época de la conquista el conquistador, y después el encomendero, pusieron a su servicio al indio; ¡América hispana al servicio de Europa! Y si es verdad que en América latina no hubo racismo, hubo sin embargo una total dominación sobre el indio. El indio subsistirá en la historia no ya como indio sino como mestizo. El mestizo es la conciliación primera, el verdadero habitante hermano de latinoamérica. En la época de las contradictorias y débiles nacionalidades independientes, el «Señor» fue el oligarca criollo (propietario terrateniente, por lo general habitando las grandes ciudades) que dominó de dos maneras: desde la capital las provincias, desde la propiedad al trabajador del campo (campesino, gaucho, peón...). La fuerte clase terrateniente permite paralelamente el nacimiento de la burguesía industrial neocolonial, apareciendo una nueva relación de dominio: la del capitalista nacional o extranjero y el proletario. Así como las revoluciones nacionales de comienzo del siglo XIX desplazaron la minoría hispana del poder para pasar éste a la oligarquía criolla, pareciera que la crisis económica del 1929 significó un

golpe determinante en la potencia política de dicha oligarquía. Desde la pérdida de poder de la oligarquía comienza a cobrar, en cambio, fisonomía de poder político la clase militar —que sin embargo apoya los ideales de vida de la oligarquía—; ésta, de liberal se ha transformado en conservadora y en cuanto tal llegará a defender decididamente la *cristiandad* bajo el nombre de «civilización occidental y cristiana»—. Es ese pasaje de la oligarquía al conservadurismo la causa de que dejen de existir conflictos entre la oligarquía, antes liberal, con buena parte de la Iglesia, procedente, por otra parte, de dicha clase social. Mientras tanto se ha ido gestando la portadora del nuevo poder político, las clases populares concientizadas poco a poco, que comenzará a tomar posición en la disputa por el poder. Es otra parte de la Iglesia la que advierte ese nuevo momento histórico, produciéndose así en su seno una polarización paralela a la ya producida dentro de la cultura latinoamericana. Todo esto pareciera tener el signo de lo inevitable, la cuestión será descubrir claramente el *sentido* de este proceso. Cabe todavía otra aclaración. Si hablamos de una revolución popular no debe creerse que se efectuará de manera uniforme y ni siquiera simultánea. Todo el siglo veinte contemplará su lenta gestación, adquiriendo modalidades nacionales y latinoamericanas, significando muchas veces pasos adelante y otros muchos de retroceso. Aún sería posible que, al fin, no sea el pueblo como comunidad la que ejerza el poder, sino una nueva clase, no ya la oligárquica-burguesa ni la militar, sino la tecnócrata de la civilización universal. De todas maneras esa nueva clase se apoyará en el pueblo como tal para arrebatar el poder a las minorías actuales, y llegará el momento en que por su parte deberán ser objeto de la crítica liberadora de los profetas cristianos del futuro. Mientras tanto es necesario enmarcar la situación correctamente para descubrir quiénes son los profetas actuales en la Iglesia latinoamericana

En el siglo XIX, como hemos dicho en el capítulo anterior, se estableció, bajo el dominio de Inglaterra y Estados Unidos, un *pacto* que viene a configurar en América latina una situación *neocolonial,* no ya ibérico pero sí anglosajón. Al fin de dicho siglo, Latinoamérica había claramente estructurado su economía dentro de su *dependencia* de las nuevas metrópolis (ahora Londres o New York, a veces California o New Orleans). La oligarquía criolla terrateniente, pocas veces creativamente burguesa, recibirá el impacto de la crisis del 1929.

De 1930 a la década del 1960-1970 se cumple toda una etapa de la historia política y económica de Latinoamérica. La segunda guerra mundial viene a modificar o a acentuar todavía más el sistema tradicional de división internacional del trabajo. «La demanda internacional de productos primarios pierde su dinamismo como reflejo de la propia evolución de las estructuras de los países industrializados».[1] El descenso del precio de las materias pri-

1. CELSO FURTADO, *La economía latinoamericana desde la conquista ibérica hasta revolución cubana,* Editorial Universitaria, Santiago, 1969, p. 58.

mas exportables a los países desarrollados produjo una incipiente industrialización, que permitió disminuir las importaciones.

Evolución de los coeficientes de industrialización en algunos países de América Latina

	Argentina	*México*	*Brasil*	*Chile*	*Colombia*
1929	22,8	14,2	11,7	7,9	6,2
1937	25,6	16,7	13,1	11,3	7,5
1947	31,1	19,8	17,3	17,3	11,5
1957	32,4	21,7	23,1	9,7	16,2

C. Furtado, *op. cit.,* p. 111.

Esto produjo de inmediato una creciente clase proletaria y la pérdida correlativa de poder de la oligarquía. Los gobiernos pudieron llevar a cabo la industrialización gracias a un proceso inflacionario acelerado. Ello significó una profunda inestabilidad social. Por ello no podía extrañar la aparición de numerosas dictaduras o gobiernos reformistas de tipo militar: en 1945 se produce un golpe militar en Brasil; en dicho año asume el poder Perón en Argentina, en 1948 establece su dictadura Odría en Perú, en 1952 Batista en Cuba y Pérez Giménez en Venezuela, en 1953 Gustavo Rojas Pinilla en Colombia y en 1954 Castillo Armas en Guatemala y Stroessner en Paraguay. Tiempo antes gobernaba dictatorialmente en Santo Domingo Trujillo y en Nicaragua Anastasio Somosa. En esta etapa la Iglesia, en general, guarda una equívoca buena relación con las dictaduras. Sólo cuando en Argentina comienza el distanciamiento (1954) la situación cobra un nuevo sentido. Esto significa un factor de importancia para un nuevo ciclo que implica el derrocamiento en cadena de los dictadores del período posterior a 1945 y el intento del reformismo civil de la burguesía neocolonial (Perón cae en 1955, Odría en 1956, en 1958 Batista, Rojas Pinilla y Pérez Giménez; por su parte los Blancos reemplazan en el Uruguay a los Colorados —que gobernaban desde 1865—; Jorge Alessandri reemplaza a Ibáñez en Chile, López Mateos a Cortínez en México, y Somosa es asesinado en Nicaragua; lo mismo acontece con Trujillo en 1961; en 1960 Paz Estensoro ha vuelto al poder en Bolivia y Quadros ha reemplazado a J. Kubitschek). Comienza así el decenio que nos toca explicar en este capítulo cuarto.

Las dictaduras derrocadas habían significado, en general, un gobierno reformista de fuerza pero no estrictamente revolucionario; no se habían producido cambios radicales de estructuras. En cambio ahora las posiciones

se radicalizan en torno a dos experiencias en sumo contradictorias: por una parte, la revolución cubana que se impone desde 1959, y que es dirigida por Castro hacia el bloque socialista ante la intransigencia de los Estados Unidos. Por otra parte, y poco tiempo después —por el fracaso de los partidos políticos de un Galart en Brasil, Illía en Argentina o Belaunde en Perú—, el golpe militar brasileño de marzo y abril de 1964 dado por Castellano Branco, y continuado por Costa e Silva (que, a su manera, reproducirá Onganía en 1966 en Argentina, y el ejército peruano en 1968), instaura un gobierno en línea «dura», defensor del orden del Estado burgués por la represión de la «subversión» y de la «civilización occidental y cristiana» (fórmula que expresa aproximadamente el ideal de la cristiandad bizantina, en la que el César estaba por sobre la Iglesia y le atribuía una función cultural). Los cristianos, como veremos, adoptarán una actitud ante estos acontecimientos, lo cual por su parte nos mostrará el sentido de los diversos tipos de compromisos temporales, políticos, culturales.

Entre Cuba socialista y Brasil en dictadura militar férreamente organizada y controlada desde el Pentágono en coordinación con los ejércitos latinoamericanos —en mayor o menor medida—, se sitúan otras experiencias intermedias: por una parte, la ya antigua y ahora institucionalizada como oligarquía de partido de la revolución mexicana (cuyo *Partido Revolucionario Institucional* ha entrado en crisis desde el fin del gobierno de López Mateos en 1964), hasta la experiencia de la «revolución en la libertad» de la Democracia cristiana de Frei (1964-1970), que en cierta manera será continuada por el «Frente popular» de Allende (1970-) en Chile, o el COPEI de Venezuela.

Lo cierto es que a través de estos epifenómenos políticos se va gestando, avanza a veces y otras retrocede, una lenta *revolución popular*, ya que, irreversiblemente (y ésto lo muestra la revolución militar peruana del 1968), todos los gobiernos van poniendo como fundamento de su quehacer político una voluntad popular que les sea favorable. Las reformas agrarias, sea la ya antigua de México, las de Bolivia o Chile y la más radical de Cuba, indican una pérdida paulatina de poder por parte de las clases tradicionales terratenientes. La fuerza creciente de los sindicatos obreros indica igualmente que la incipiente burguesía industrial posee delante de sí una fuerza creciente que no le permite dominar ilimitadamente.

Esa *revolución popular* latinoamericana está íntimamente ligada a la autonomía económica y política del área con respecto a la dominación de los Estados Unidos. En este sentido, exceptuando Cuba, los países latinoamericanos pertenecen todavía al ámbito económico de los norteamericanos. Un índice de la debilidad es el lento crecimiento de la producción de acero para la industria latinoamericana:

Producción de acero en lingotes en países latinoamericanos (en miles de toneladas)

	1958	1960	1962	1963	1964	1965	1966	1967
Brasil	1.362	1.843	2.396	2.604	2.983	2.923	3.713	3.667
México	1.038	1.503	1.851	1.974	2.279	2.455	2.763	3.023
Argentina	244	277	658	913	1.265	1.368	1.267	1.326
Venezuela	40	37	225	364	441	625	537	703
Chile	348	422	495	409	544	477	577	638
Colombia	149	172	157	222	230	242	216	256

C. Furtado, *op. cit., p.* 165

Ese desarrollo no podrá jamás cubrir la distancia que separa a América latina de los países desarrollados, sobre todo si se tiene en cuenta que desde 1965 «los Estados Unidos no iban a financiar para Latinoamérica la revolución social que para ella habían planeado algunos profesores de economía (del CEPAL); preferirían apoyar a las fuerzas del orden establecido (en el Estado burgués) en cada una de las crisis a las que el creciente desequilibrio empujaba cada vez más violentamente».[2] No puede entonces admirarnos que desde el 1960 comience en América latina una cada vez más exasperante *violencia:* por una parte, la de los gobiernos militares apoyados por el pentágono; por otra parte, la de las guerrillas rurales y sobre todo urbanas; y, por último, y no la más benigna, la de la policía con sus torturas y métodos bien conocidos. La desaparición de Kennedy, el fracaso de la «Alianza para el progreso», ha inclinado definitivamente a los Estados Unidos a ayudar planes de «anticomunismo» (que en verdad se dirigen contra una *revolución popular*) mediando el militarismo neocolonial en América latina. Este enfrentamiento del militarismo a la revolución popular podría perfectamente cambiar de sentido. En efecto, hace ochenta años las tropas de caudillos fueron educados por militares franceses y alemanes: se profesionalizaron, pero, al no haber efectivamente más guerras, perdieron su razón histórica de ser. La combinación de profesionalismo y fustración les obligó a buscar nuevos campos de acción. Ante el decrecimiento del poder político de la oligarquía los militares irrumpen en la escena política. Los ejércitos no tienen sentido como defensa *externa,* por ello se transforman en poder que cuida el *orden interno* como seguridad del Estado burgués y «democrático».[3] En el «Informe Rockefeller» sobre la «Seguridad

2. Tulio Alperin Donghi, *Historia contemporánea de América latina,* trad. cast. Alianza Editorial, Madrid, 1969, p. 448.

3. Cfr. William Fullbright, *American Militarism 1970,* Viking Compass, New York, 1969; John Johnson, *The military and society in Latin American,* Stanford Univ., Stanford, 1964; Rogelio García Lupo, *Contra la ocupación extranjera,* Ed. Sudestada, Buenos Aires, 1968.

del hemisferio occidental» se dice que «desafortunadamente, a demasiada gente en el hemisferio se les niega la libertad y el respeto (se refiere a ciertos gobiernos militares). Las fuerzas de la anarquía y la subversión corren por las Américas... Nuestro dilema es cómo responder a sus legítimos deseos de equipos modernos sin alentar la desviación de los escasos recursos disponibles para el desarrollo a los armamentos que, en algunos casos, pueden no estar relacionados con auténticas necesidades de seguridad... Los líderes militares del hemisferio (latinoamericano) son frecuentemente criticados en Estados Unidos... Hay una tendencia en Estados Unidos a identificar a la policía de las otras repúblicas americanas con la acción y represión políticas, más que con la seguridad».[4] Esto significa lisa y llanamente que la solución es armar al ejército y que el enemigo de dicho ejército es la *revolución popular* misma; mientras que, sería necesario, que los hombres de armas comprendieran que no es el pueblo violentamente tratado por un sistema injusto (de opresión internacional y nacional) la causa de la subversión, sino la dominación y el imperialismo económico, político y cultural que impide el pleno desarrollo, la liberación de todas las posibilidades humanas del latinoamericano. Es bien posible que, en su momento, sea el ejército mismo la mediación de la liberación, quizá el caso peruano sea sólo un tímido primer paso. No debe pensarse *a priori* que el ejército no pudiera transformarse un día de fuerza represora en fuerza expansiva, de poder dominador en poder liberador; pero parece muy difícil. Pocos documentos son tan clarividentes como el estudio preparado por monseñor Cándido Padim, obispo de Lorena en Brasil, y presentado a la IX Conferencia general del episcopado brasileño en julio de 1968, cuando dice que la «crisis política que Brasil vivió en la década del 1950-60 terminó con el movimiento militar de 1964». En cuanto al fundamento ideológico explica que para la revolución militar «hay dos bloques de naciones en el mundo, opuestos, irreductibles: el Occidente democrático y cristiano y el Oriente comunista y materialista. Entre ellos un antagonismo permanente y omnipresente, la guerra total».[5] Lo más grave de esta simplificación dualista es que se encubre una doble cuestión: en primer lugar, se confunde cristianismo con cristiandad (cultura occidental); bien puede desaparecer la cristiandad y crecer en cambio el cristianismo. Pero, en segundo lugar, se hace del ejército la mediación mesiánica que permitirá la subsistencia de la misma cristiandad (que al ser confundida con el cristianismo se pretende entonces defender por las armas el Reino de Dios que es escatológico). En verdad, bajo el ropaje de los más sublimes valores se los instrumenta para fines inconfesados: la voluntad de poder por el poder mismo; el poder como mediación para el dominio económico (en este último caso por parte de la oligarquía, nacional e internacional). Confundidos entonces: cristianismo,

4. Véase este texto en *Mensaje* (Santiago) n. 185, dic. (1969) p. 396.
5. Véase en Alain Gheerbrant, *La Iglesia rebelde de América Latina*, trad. cast. Siglo veintiuno, Madrid, 1969, pp. 143-146.

cristiandad, occidente y mundo burgués e identificados con el *orden*, puede bien entenderse que la lucha contra la subversión tiende a inmovilizar a la revolución o liberación de un pueblo oprimido: oprimido como indio en la *encomienda* colonial, en la *mita* y el «servicio personal»; como peón de campo u obrero; como naciones coloniales y oprimidas. Por desgracia la defensa, la seguridad y el orden vienen a ocultar la violencia como represión del movimiento que genera la injusticia. «Yo he visto —dice Yahveh a Moisés, el profeta de Israel— la miseria de mi pueblo que reside en Egipto. He prestado oído a su clamor que le arrancan sus verdugos. Ciertamente, conozco sus angustias y he resuelto liberarlo (*lhatsiló*) de la mano de los egipcios» (*Éxodo* 3, 7-8). «Parece esta tierra más tierra de Babilonia que de Don Carlos... que es cierto que son (los indios) más fatigados que los israelitas en Egipto» —decía el obispo de Popayán, Juan del Valle, en carta del 1 de agosto de 1551—.[6] Los tiempos pasan pero las injusticias quedan...

2. Crisis de integración y de descubrimiento de América latina

El proceso de la independencia nacional comenzado por diversos países en América latina, desde que Fernando VII cayera bajo Napoleón en 1808, significó la división y dispersión de pequeñas comunidades, cuyo parcelamiento fue gratamente promovido por las metrópolis del neocolonialismo. Sólo Brasil, gracias a la prudencia del rey de Portugal, mantuvo su unidad, mientras el divisionismo artificial y sumamente negativo se amparó en los virreinatos de México, Perú y del Río de la Plata. El movimiento de divergencia se convierte hoy en convergencia. Sin embargo, como en antaño, es la metrópolis neocolonial (ahora Estados Unidos) la que impide la integración como condición sin la cual no podrá ejercer su dominio indiscutido. Si desde un punto de vista político y económico es esencial el reencuentro latinoamericano en la unidad, esa integración corre paralela al descubrimiento de América latina como horizonte autónomo de creativa vida cultural. Es verdad que con las ligeras *Dakkar* llegaron a América los Vikingos. En el 986 Bjarni divisó desde Groenlandia la futura América; el mismo Leif en el 992, y después Thorvald y Thorstein la denominaron «Desolación» (*Helluland*). Sin embargo, descubrir una tierra no es sólo verla o pisarla, sino incorporarla, introducirla en el propio *mundo*. El descubrimiento *geográfico* de América es obra de Colón y Castilla. Sin embargo, sólo en el siglo XX, en la presente etapa de nuestra historia, se cumple el descubrimiento *cultural* de Latinoamérica.[7]

a) *El camino hacia la integración.* No debe confundirse la integración latinoamericana con la desintegración latinoamericana en el americalismo

6. *Archivo general de Indias* (Sevilla), Audiencia de Quito 78.
7. Véase mi obra *América latina y conciencia cristiana*, IPLA, Quito, 1970, p. 27; «Iberoamérica en la historia universal», en *Revista de Occidente*, n. 25 (1965) pp. 85 *ss.*

de la OEA. La doctrina de Monroe, «América para los americanos», y sus diversas modificaciones hasta la posición de un Thomas Mann o el informe Rockefeller, se oponen al latinoamericanismo. No nos referimos entonces a las reuniones panamericanas de Washington de 1889 —seguidas por otras en 1890, 1901-1902, 1906, 1910, 1923, 1928...— hasta culminar en la fundación de la Organización de los Estados Americanos en Bogotá, en 1948, a la que antecedieron las conferencias panamericanas de Montevideo de 1933, la de Buenos Aires en 1936, la de la Habana en 1940, la de México en 1945, y la de Río de Janeiro en 1947. La integración se alcanzará al mismo tiempo que la lucha por la liberación económica, política y cultural haya alcanzado su meta. Las metrópolis (Inglaterra en el siglo XIX y Estados Unidos en el XX) se oponen a la reunificación latinoamericana. En efecto, las guerras de la independencia dividieron, dispersaron a Latinoamérica en países pequeños y sin destino fijo en la historia universal, oprimidos y dominados por el pacto neocolonial.[8]

El primer prócer de la Latinoamérica del futuro fue Simón Bolívar, el que intentó ya desde 1821 reunir a los nuevos gobiernos en una conferencia donde se planeara algún modo de unidad. En la Confederación no pensaba Bolívar incluir a España ni a los Estados Unidos. Inglaterra, de inmediato, vió con malos ojos esa proyectada reunión, que había dado como sede Panamá. El embajador de la Gran Colombia, Mosquera, partió hacia el sur, pasó por Chile y llegó a Buenos Aires en 1823. Canning desde Londres movía todos los hilos a su disposición para asegurar la presencia de Inglaterra en la reunión a fin de desbaratarla. Por su parte un Lucas Alamán en México se mostró partidario de la Confederación, ya en 1823. Lo cierto es que en 1826 se reunieron en Panamá delegados de doce de las actuales repúblicas latinoamericanas. Sin embargo, cuando el Congreso concluyó sus sesiones el 15 de julio, nada efectivamente positivo pudo concluirse. La disolución de los nuevos Estados fue inevitable, y las metrópolis del pacto neocolonial lucharán hasta el siglo XX para impedir una real unidad latinoamericana. Todos los intentos posteriores, aún de pequeñas zonas, contaron con la oposición de Estados Unidos. Cuando moría Bolívar en cama prestada, sin dinero, el 17 de diciembre de 1830, la Gran Colombia misma se había dividido ya en cinco Estados —todavía se desprenderá Panamá, a fin de que los Estados Unidos pudiera construir el canal del mismo nombre.

La Confederación Perú-boliviana se divide en dos. El Río de la Plata queda en un momento disperso en cuatro partes: Paraguay, Uruguay, Buenos Aires y las Provincias Unidas. Desde 1823 las Provincias Unidas de Centroamérica, con sede en Guatemala, se separan de México y de España; Morazán llegó a poner en marcha una República Federal de Centroamérica, pero ya en 1838 se separan las cinco naciones centroamericanas. En 1849 se intentó una nueva unión en una Representación Nacional de Centroamérica.

8. Véase esta cuestión en *Mensaje* (Santiago) n. 139 (1965), dedicado a la integración de América latina (pp. 13-16).

Nuevos proyectos hubo después, hasta que William Walker (que terminó por ser fusilado en 1860) se hizo presente en la zona. El General Barrios, guatemalteco, será vencido al querer lograr la unidad por la fuerza. Lo cierto es que el Senado de los Estados Unidos, en sesión del 19 de marzo de 1885, decide que «todo intento de Unión por la fuerza con las demás repúblicas de Centroamérica, lo consideraría como inamistosa y hostil intervención en sus derechos, por estar pendiente el tratado sobre el canal interoceánico».[9]

Desde 1945, terminada la Segunda Guerra mundial, Europa habló de unidad europea. Bajo su influencia, diversas corrientes de opinión, comenzaron a pensar nuevamente en la Patria grande: América latina. Dejando aquí de lado la influencia cada día creciente de la Iglesia en esta convergencia latinoamericana (en especial por el CELAM, única entidad efectivamente ejecutiva en el ámbito latinoamericano, y por la inclusión de la integración en los programas de partidos políticos y diversos movimientos de laicos en general), ha sido la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) de las Naciones Unidas (UNESCO), presidida por Raul Prebisch, de corte keynesiano aunque crítico, la que ha lanzado a rodar diversos estudios donde se muestra la conveniencia de la integración. En la reunión de México de la CEPAL de 1951, acordaron los cinco gobiernos centroamericanos constituir un Comité de Cooperación Económico del Istmo, y una Organización de los Estados Centroamericanos (ODECA). En 1958 fue suscrito el Tratado Multilateral de Libre Comercio e Integración Económica Centroamericana. «El proceso de integración al reunir los pequeños países centroamericanos en un mercado de dimensiones similares al del Perú, y con un coeficiente de importación relativamente elevado, cerca del 17 por ciento en 1960, creó condiciones para que se iniciase la industrialización».[10] Por desgracia esta unidad facilita el dominio que EE.UU. ejerce sobre el área.

Por su parte, los restantes países latinoamericanos, fueron firmando el Tratado de Montevideo, que creó la Asociación Latinoamericana de Libre Comercio (ALALC) en febrero de 1960. Argentina, Brasil, Chile y Uruguay habían ya tradicionalmente realizado un activo cambio comercial de productos primarios. Esto los llevó a pensar en firmar acuerdos para pagos y ventajas aduaneras. El CEPAL, fundado en 1948, ayudó teóricamente a estas intenciones. Además de los cuatro países nombrados, firmaron el tratado en 1960: México, Perú y Paraguay. Después adhirieron Colombia y Ecuador, y posteriormente Venezuela y Bolivia. Todos los países de América del sur y México. El Tratado, sin embargo, no tiende como la Comunidad Económica Europea, a la unidad aduanera, sino sólo a liberalizar el intercambio en el área. Poco en verdad es lo hecho, en cierta manera todo está por hacerse en orden a la integración económica, política y cultural latinoamericana. En

9. Citado por Abelardo Ramos, *Historia de la Nación latinoamericana*, Peña Lillo, Buenos Aires, 1968, p. 344.
10. Celso Furtado, *op. cit.*, p. 232.

este sentido cabe destacarse la primera asamblea parlamentaria latinoamericana realizada en Lima el 11 de diciembre de 1964, lo mismo que la reunión de nivel presidencial realizada en Punta del Este (Uruguay) en 1967, donde se habló de efectuar desde 1970 los primeros pasos de un Mercado Común. Sin embargo, el fracaso de la Alianza para el Progreso, el triunfo de la «línea dura» en los gobiernos militares, la presencia de la violencia a diversos niveles, ha significado a la causa de la integración un duro golpe: «la seguridad nacional» ha sido antepuesta por Estados Unidos y los gobiernos latinoamericanos, como meta con prioridad exclusiva. Mientras no se caiga en cuenta que la dialéctica dominación-opresión está en la base de todo, será imposible la integración.

Proféticamente Bolívar había escrito en las invitaciones que enviaba a los gobiernos para la reunión de Panamá de 1826: «Si Vuestra Excelencia no se digna adherir a él, preveo retardos y perjuicios inmensos, a tiempo que el movimiento del mundo acelera todo, pudiendo acelerarlo en nuestro daño». En efecto, todo el siglo XIX se volvió en contra de América latina, debido al egoísmo cerradamente nacionalista de sus gobernantes sólo ocupados de las cuestiones intrafronterizas. En verdad, la oligarquía nacional tenía vinculaciones preferenciales con las metrópolis y no le interesaba una revolución popular latinoamericana. Es lo que ahora ha comenzado a gestarse.

b) *Hacia la liberación cultural.* Tanto o más importante es la toma de conciencia cultural que se está efectuando en América latina. Se trata del verdadero descubrimiento *cultural* de nuestro continente, culturalmente autónomo, liberado de la dependencia cultural de los países desarrollados.

A veces oímos hablar entre nosotros de que no existe una cultura latinoamericana. Desde ya, y esto podríamos justificarlo largamente —pero es, por otra parte, evidente—, ningún pueblo, ningún grupo de pueblos puede dejar de tener cultura. No sólo que la cultura en general se ejerza *en* ese pueblo, sino que ese pueblo tenga *su* cultura. Ningún grupo humano pude dejar de tener cultura, y nunca puede tener una que no sea la suya. El problema es otro. Se confunden dos preguntas. ¿Tiene este pueblo cultura? y ¿tiene este pueblo una gran cultura original? ¿Tiene cultura autónoma? He aquí la confusión.

No todo pueblo tiene una cultura autónoma; no todo pueblo ha creado una cultura original. Pero ciertamente tiene siempre una, por más despreciable, inorgánica, importada, no integrada, superficial o heterogénea que sea. Y, paradójicamente, nunca una gran cultura tuvo desde sus orígenes una cultura propia, original, clásica. Sería un contrasentido pedirle a un niño ser adulto; aunque muchas veces los pueblos, de su niñez, pasan a estados adultos enfermizos y no llegan a producir grandes culturas. Cuando los aqueos, dorios y jonios invadieron la hélade durante siglos no puede decirse que tenían una gran cultura; más bien se la arrebataron y la copiaron al comienzo a los cretenses. Lo mismo puede decirse de los romanos con respecto a los etruscos; de los acadios con respecto a los súmeros; de

los aztecas con respecto a la infraestructura de Teotihuacán. Lo que hace que ciertas culturas lleguen a ser grandes culturas es que junto a su civilización pujante «crearon una literatura, unas artes plásticas y una filosofía como medios de formación de su vida. Y lo hicieron en un eterno ciclo de ser humano y de *autointerpretación* humana... Su vida tenía una alta formación porque en el arte, la poesía y la filosofía se creaba un espejo de *autointerpretación* y *autoformación*. La palabra cultura viene de *colere*, cuidar, refinar. Su medio es la autointerpretación.[11] Lo que dicho de otro modo podría expresarse así: Un pueblo que alcanza a expresarse a sí mismo, que alcanza la autoconciencia, la conciencia de sus estructuras culturales, de sus últimos valores, por el cultivo y evolución de su tradición, posee identidad consigo mismo.

Cuando un pueblo se eleva a una cultura superior la expresión más adecuada de sus propias estructuras la manifiesta el grupo de hombres que es más consciente de la complejidad total de sus elementos. Siempre existirá un grupo, una élite que será la encargada de objetivar toda la comunidad en obras materiales. En ellas toda la comunidad contemplará lo que espontáneamente vive, porque es su propia cultura. Un Fidias en el Partenón o un Platón en *La República* fueron los hombres cultos de su época que supieron manifestar a los atenienses las estructuras ocultas de su propia cultura. Igual función cumplió un Nezahualcoyotl el tlamatinime de Tezcoco o José Hernández con su *Martín Fierro*.[12] El hombre culto es aquel que posee la conciencia cultural autónoma de su pueblo; es decir, la autoconciencia de sus propias estructuras, «es un saber completamente preparado, alerta y pronto al salto de cada situación concreta de la vida; un saber convertido en segunda naturaleza y plenamente adaptado al problema concreto y al requerimiento de la hora... En el curso de la experiencia, de cualquier clase que ésta sea, lo experimentado se ordena para el hombre culto en una totalidad cósmica, articulada conforme a un sentido»,[13] el de su propia cultura. Ya que «conciencia cultural es, fundamentalmente, una conciencia que nos acompaña con perfecta espontaneidad... La conciencia cultural... resulta ser así una estructura radical y fundamentalmente preontológica» —nos dice Ernesto Mayz Vallenilla en su *Problema de América*.[14]

Vemos que hay una como sinergia entre gran cultura y hombre culto. Las grandes culturas autónomas tuvieron legión de hombres cultos (liberados), y hasta la masa poseía un firme estilo de vida que le permitía ser consecuente con su pasado —tradición— y creador de su futuro. Todo esto creado por la educación, sea en la ciudad, en el círculo familiar, en las instituciones, ya que «educar significa siempre propulsar el desarrollo metódico

11. E. Rothacker, *Problemas de antropología cultural*, FCE, México, 1957, p. 29.
12. *Cfr.* M. León-Portilla, *El Pensamiento prehispánico*, en «Estudio de historia de la filosofía en México», 1963, p. 44.
13. Max Scheler, *El saber y la cultura*, Editorial Universitaria, Santiago, 1960, p. 48.
14. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1959, pp. 21-22.

teniendo en cuenta las estructuras vitales previamente conformadas».[15] No hay educación posible sin un estilo firme y anteriormente establecido. En América latina se trata de la «pedagogía del oprimido».

Es decir, nos es necesario saber separarnos de la mera cotidianeidad para ascender a una *conciencia refleja* de las propias estructuras coloniales de nuestra cultura. Y cuando esta autociencia de la dependencia es efectuada por toda una generación intelectual, esto nos indica que de ese grupo cultural podemos con confianza esperar un futuro libre. Y en América latina, ciertamente hay una generación a la que le duele ser latinoamericana. «El primero que con claridad expuso la razón profunda de esta preeminente preocupación iberoamericana fue Alfonso Reyes en un discurso pronunciado en 1936 ante los asistentes a la *VII Conversación del Instituto Internacional de Cooperación intelectual*, discurso que más tarde fue incorporado a su obra con el nombre de *Notas sobre la inteligencia americana*. Hablando de una generación anterior a la suya, esto es, de la generación positivista, que había sido europeizante, dijo: «La inmediata generación que nos precede se creía nacida dentro de la cárcel de varias fatalidades concéntricas...[16] Llegada tarde al banquete de la civilización europea, América, vive saltando etapas, apresurando el paso y corriendo de una forma a otra, sin haber dado tiempo a que madure del todo la forma precedente. A veces, el saltar es osado y la nueva forma tiene el aire de un alimento retirado del fuego antes de alcanzar su plena cocción... Tal es el secreto de nuestra política, de nuestra vida, presididas por una consigna de improvisación» —hasta aquí Reyes.[17]

Es trágico que nuestro pasado cultural sea dependiente, heterogéneo, a veces incoherente, dispar, y que seamos hasta un grupo marginal o secundario de la cultura europea. Pero aún más trágico es que se desconozca su existencia; ya que lo importante es que, de todos modos, hay una cultura en América latina, que aunque le nieguen algunos su originalidad se evidencia en su arte, en su estilo de vida. Le toca al intelectual descubrir dichas estructuras, probar sus orígenes, indicar las desviaciones; mostrar el camino de su liberación.

Esta es nuestra misión, nuestra función. Nos es necesario tomar conciencia de la dependencia de nuestra cultura, no sólo tomar conciencia sino transformarnos en los configuradores de un estilo de vida autónomo. Y esto es tanto más urgente cuando se comprende que «la humanidad tomada como un cuerpo único, se encamina hacia una civilización única... Todos experimentamos, de diversa manera y según modos variables, la tensión existente entre la necesidad de esta adaptación y progreso, por una parte, pero, y al mismo tiempo, la exigencia de salvaguardar el patrimonio here-

15. E. SPRANGER, *Ensayos sobre la cultura*, Argos, Buenos Aires, 1947, p. 69.
16. Los círculos concéntricos son: el género humano, el europeo, el americano y latino; estos dos últimos tomados como aspectos negativos «en la carrera de la vida».
17. ABELARDO VILLEGAS, *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Eudeba, Buenos Aires, 1963, pp. 75-76.

dado».[18] Como latinoamericanos que somos esta problemática se encuentra en el corazón de toda nuestra reflexión contemporánea. ¿Originalidad y autonomía cultural o desarrollo técnico? ¿De qué modo sobreviviremos como cultura latinoamericana en la universalización propia de la técnica contemporánea? Esta problemática es central en los medios más comprometidos del pensamiento de México a Argentina.

Augusto Salazar Bondy, filósofo peruano, en su obra *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, plantea exactamente la cuestión cuando dice que «la América hispanoindia estuvo sujeta primero al poder español y que luego pasó de la condición de colonias políticas de España a la de factorías y centrales de aprovisionamiento o mercados del imperio inglés, firmemente sometidos a su control económico y aun político, imperio que ha venido a heredar, con una red de poder más eficaz y cerrada, Estados Unidos. Dependientes... hemos sido y somos subdesarrollados de estas potencias y, consecuentemente, países con una *cultura de dominación*».[19] En este caso las élites oligárquicas (a la que pertenece la *intelligentzia*) refinadas nacionales son las encargadas de oprimir en nombre de los opresores imperiales internacionales. Culturalmente se oprime a un pueblo dándole a conocer, simple y directamente, la ciencia y la cultura de los pueblos opresores, sin hacerlo pasar (a la ciencia y la cultura) por el tamiz crítico de un pensar autoconsciente de la dominación que se está ejerciendo a través de las mismas estructuras culturales importadas. «El problema de nuestra filosofía es la inautenticidad. La inautenticidad se enraiza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados. La superación de la filosofía está, así, íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que si puede haber filosofía auténtica ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascendental. Puede ganar su autenticidad como parte del movimiento de superación de nuestra negatividad histórica, asumiéndola y esforzándose en cancelar sus raíces».[20] Por ello «las naciones del Tercer Mundo como las hispanoamericanas tienen que forjar su propia filosofía en contraste con las concepciones defendidas y asumidas por los grandes bloques de poder actuales, haciéndose de este modo presentes en la historia de nuestro tiempo y asegurando su independencia y su supervivencia».[21]

Esta autoconciencia de la dependencia cultural y el propósito de lanzar a la reflexión filosófica al encuentro auroral de un hombre nuevo, independiente, liberado, significa, exactamente, un nuevo comienzo: la declaración de la independencia cultural de América latina, revolución que llevará tiempo pero que ha dado sus primeros pasos.[22]

18. PAUL RICOEUR, *Histoire et vérité*, Seuil, París, 1964, p. 274.
19. Siglo veintiuno, México, 1968, p. 121.
20. *Ibid.*, p. 125.
21. *Ibid.*, p. 132. *Cfr.* LEOPOLDO ZEA, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo veintiuno, México, 1969.
22. A. METHOL FERRE, «Ciencia y filosofía en América latina», en *Víspera* 15 (1970) pp. 3-16.

3. Crisis del «catolicismo popular»

Al fin del capítulo II habíamos indicado que el *catolicismo popular* no es una religión mixta; de manera más adecuada debe decirse, simplemente, que es la religiosidad de un pueblo todavía en la cristiandad. Por ello, al desaparecer la cristiandad, la religiosidad de esa forma *cultural* no tendrá más ámbito para su ejercicio y desaparecerá igualmente. El cristiano militante en Latinoamérica en 1970, sobre todo cuando ha vivido dentro de la experiencia del ideal de la «nueva cristiandad» (1930-1961), sufre en su propia conciencia un doloroso pasaje de un tipo de religiosidad apoyado en la cristiandad (al menos como ideal futuro) a otro tipo de religiosidad que debe ser ejercida en una sociedad pluralista, secular. Es una crisis de *pasaje* a nivel de la espiritualidad, de la teología pastoral, de las instituciones eclesiales, de las maneras de cumplir la misión de laico, sacerdote, obispo. Por lo general, aunque la cuestión es sumamente debativa entre los teólogos latinoamericanos en el presente (en Argentina en torno al equipo de investigación sobre el «Catolicismo popular», en Ecuador en el IPLA, en México, en Cuernavaca, en Perú, en los grupos universitarios, etc.) falta la visión universal e histórica, que resumidamente expondremos a continuación.[23]

El siglo XIX, como hemos indicado en el capítulo III, es la agonía de la Cristiandad colonial. Una composición poética popular nos muestra claramente el fin de una época:

«Ya la religión se acaba, / virtudes y devociones;
dan el grito las pasiones, / alza el capricho la espada.
Ya no hay Papa Santo en Roma; / que nos conceda una gracia.
¡Ay, qué terrible desgracia! /
Ya no hay rey, ya no hay corona, / sólo la guerra se entona;
ya no hay virtudes, no hay nada, / esto es en una palabra.
Ya no hay obispos, no hay curas, / de esto nadie tenga duda.
Ya la religión se acaba...»[24]

A partir de la guerra de la independencia puede verse el estado cada vez más precario de la cristiandad colonial. Dicha guerra fue continuada luego como guerra de la organización nacional. La Iglesia y la masa creyente del «catolicismo popular» fueron a la deriva. Es efectivamente el fin de una época, la del «catolicismo popular» como expresión adecuada de la fe masiva y cultural de la cristiandad, aquella lejana cristiandad que surgió con Constantino en el siglo IV d. J.C., y que, después de larga evolución, atravesando

23. Véase mi obra sobre *Para una historia del catolicismo popular en Argentina*, cap. I: El catolicismo popular en la Iglesia mediterránea; cap. II: La religiosidad popular amerindiana; cap. III: El catolicismo popular hispano y latinoamericano.

24. O. Di Lullo, *Cancionero popular de Santiago del Estero*, UNT, Baiocco, Buenos Aires, 1940, p. 92.

la cristiandad medieval latina e hispánica, floreció en la América latina y entró en crisis irreversible desde comienzos del siglo XIX.

¿Cómo surgió la religiosidad del «catolicismo popular»? El hecho es bien conocido pero poco estudiado, aún en Europa, donde el fenómeno tuvo su origen y de donde vino a América (aunque hoy los europeos hayan olvidado el origen de ese legado). Israel tuvo su «judaismo popular», la religiosidad ejercida por el pueblo judío durante el reino fundado desde Samuel y David. Además del culto oficial del templo y de las exigencias de la Ley, el pueblo se desviaba a las idolatrías, los cultos mágicos, etc. Los profetas echaban en cara al pueblo su culto a los ídolos extranjeros (p. e. *Judit* 8, 18).

El cristianismo pre-constantiniano, en cambio, poseyendo una vitalidad litúrgica adaptada a las exigencias de las diversas comunidades, no tuvo necesidad de *pia devotio,* en la cual la masa insatisfecha de religiosidad debiera ir a buscar un sustituto. Antes de Constantino, el cristianismo (anterior a la cristiandad) no tuvo «catolicismo popular», sino sólo «religiosidad cristiana» viviente, diferente de comunidad a comunidad, de diócesis a diócesis, de Iglesia en Iglesia, de Oriente y Occidente...

Con Constantino se unifican las liturgias, los ritos; las masas del Imperio entran a la Iglesia; los mercados son ahora las basílicas. Junto a una liturgia ya no comprendida por la comunidad multitudinaria aparecen devociones supletorias de la masa popular en la cristiandad: el «catolicismo popular» bizantino, latino. Así la fiesta pagana de la *Natalis Invicti* del sol va a significar el nacimiento de Jesús, Sol de justicia, el 25 de diciembre (fecha en la que efectivamente el sol comienza a manifestarse más tiempo en los días más largos del año que van hacia la primavera). El «catolicismo popular» europeo latino tomará en España características especiales, debido a las influencias visigodas, árabes y a la idiosincracia propia de la primitiva provincia romana *Hispania.*

Por su parte el indio tenía su religiosidad primitiva, cuyo recuerdo todavía se recuerda hoy de manera viviente, por ejemplo en la región inca:

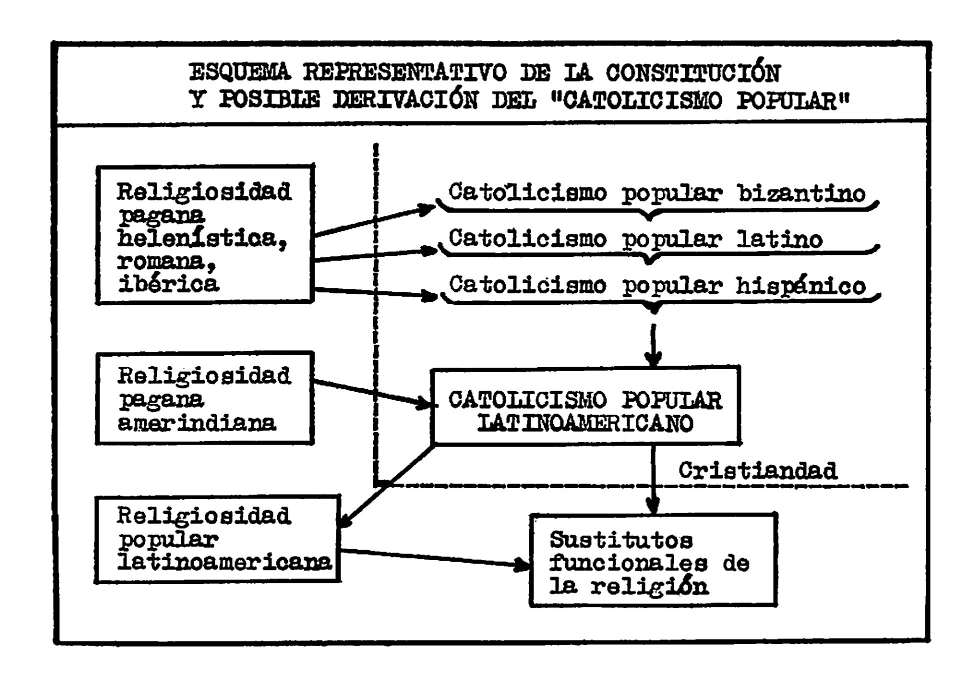
«Pachamamá Santa tierra	(Pacha mama, Santa tierra
caita cocata regalaskaiki	de esta coca te regalo.
¡Amas apihuaspa!	¡No me hagas mal!
Pacha Santa Tierra,	Madre Santa Tierra,
Amas apihuaspa,	No me hagas mal,
Ucui orco maicha.»[25]	por todo el cerro)

Cuando la devoción de la cristiandad por la Virgen choque con esa religiosidad prehispánica, se producirá una cierta mezcla, como por ejemplo esta invocación:

25. J. A. CARRIZO, *Cancionero popular de Salta,* UNT, Baiocco, Buenos Aires, 1933, pp. 698-699.

«Pachamamita, Santa Tierra,
Virgen, ayúdanos.»[26]

Así nacen las devociones populares a las Vírgenes de Guadalupe, Copacabana, Luján, etc., devociones que tienen las mismas características de los grandes santuarios de Constantinopla, Polonia, Alemania, Francia o Santiago de Compostela en España. A la desaparición de la cristiandad se suma el despoblamiento del medio rural por una constante y creciente migración a las ciudades. El «catolicismo popular» de tipo rural y de origen colonial se refugiará primero en las ciudades como supervivencia de una época superada, para después, en el presente, derivar en los sustitutos funcionales secularizados de la religión. Para mejor comprender todo el proceso proponemos un esquema:



En la cultura latinoamericana del siglo XX, proceso que se acentúa desde la década del 60, la ciudad secular despoja cada vez más a nuestra sociedad de la ambigua unificación entre los valores meramente culturales profanos y los religiosos, unidad propia de la cristiandad. El «catolicismo popular» de-

26. Id, *Cancionero popular de Jujuy*, UNT, Violetto, Tucumán, 1934, p. CV.

riva así, a veces, en una mera *religiosidad popular* (tal como diversos santos o santas populares que significan sólo la divinización de muertes fuera de lo común, en apariencia de milagrosa incorrupción, etc.), pero aún más masivamente (gracias a los medios de comunicación técnicos de nuestra época: revistas, diarios, televisión) los sustitutos de la religión, tales como los horóscopos. Pocos son, sin embargo, todavía, los que se abren a una vida sin lugar ninguno para lo religioso. Más aún, a veces, se ve como ciertas devociones urbanas y posteriores a la cristiandad (tal como la de San Cayetano en Buenos Aires) poseen todavía una ferviente masa. Este último caso sería un último momento del «catolicismo popular» que como restos de la cristiandad (en ese caso de inmigrantes españoles e italianos) no se han abierto plenamente a la ciudad secular. Es una época nueva que no ha superado sus contradicciones. El hombre solitario de las ciudades, de la civilización universal y secularizada, siente sin embargo que sin fundamento, su existencia cae en el absurdo del sin sentido. Habiendo dejado atrás la cristiandad, habiendo también dejado de lado (por su espíritu cientificista) la mera religiosidad, no puede sin embargo afrontar resueltamente el «sin-sentido». Recurre a los sustitutos funcionales de la religión que son, como su nombre lo indica: sustitutos, muletas de un hombre inválido. En el horóscopo el hombre cotidiano lee y cree que su destino está de alguna manera prefijado, actitud mítica antihistórica que pretende tornarnos inocentes de nuestros compromisos y que ante el terror del futuro desconocido prefiere volver a la seguridad arquetipal de la necesidad físico-natural del hombre primitivo.

La desaparición del «catolicismo popular» es un hecho cultural además de religioso y pastoral. La secularización no sólo de las instituciones sino de la vida íntima de cada hombre sigue su curso irreversible. Esto plantea ya, globalmente, toda la cuestión de una pastoral misionera y profética para una ciudad secular, posconstantiniana, postridentina, y en América latina, poscolonial. Los acontecimientos ocurridos estos últimos años nos darán materia para una reflexión a la luz de la fe, para una interpretación que nos permita vislumbrar un sentido en el aparente caos de líneas que se dibujan. Dentro del bosque sólo se ven árboles; es necesario tomar distancia para ver la situación del bosque, para descubrir numerosos senderos, para conocer el sentido de cada árbol. La historia, aún de lo más próximo, es esa visión analógicamente profética, que *busca un sentido,* en especial, cuando es historia de la Iglesia practicada como teología a partir de una fe viviente, *el buscar el sentido que tiene para Dios.*

En el presente, pastoralmente, se deberá adoptar una posición equilibrada y realista. Por constituir, de hecho y todavía, el catolicismo popular una expresión de la comprensión cotidiana de la vida del pueblo latinoamericano, no puede despreciárselo con actitud de élite aristocrática y alienada en una ilustración ahistórica, abstracta, europeizante. Habrá que saber despojar al catolicismo popular de todas las estructuras inauténticas que retardan el proceso de plena evangelización, y desde esa conciencia popular habrá que

lanzar el proceso de liberación. La conciencia popular se «reviste» de diversos gestos, uno de ellos, despreciado por el liberalismo europeizante de las mismas minorías católicas, es el catolicismo popular. No se deberá, sin embargo, aceptar ese espontaneismo —como diría Frantz Fanon— popular y dejarlo tal cual es: es necesaria la crítica profética para que la religiosidad popular se ponga en marcha hacia un nuevo tipo de humanidad.

II. DESCRIPCIÓN DE LOS ACONTECIMIENTOS RECIENTES

Todo indica que nos encontramos, en los últimos años, en una nueva etapa de la historia de la Iglesia en América latina. Esta experiencia atraviesa la vida empírica y personal de todos los cristianos que eran ya adultos en 1961, que habían militado en algún movimiento cristiano. Todos se preguntan: ¿Qué ha pasado? ¿Qué sentido tiene todo este acontecer que se va gestando? Unos desaprueban los cambios, otros los apoyan apasionadamente, pero casi ninguno tiene cabal noción del *sentido*. Es en búsqueda de ese «sentido» presente que hemos efectuado la larga descripción de la historia de la Iglesia en América latina. *Ese pasado no tiene ningún valor si no viene a iluminarnos y descubrirnos el sentido del presente.* Claro que, iluminar el sentido del presente desde un pasado, es fundar ambos en un proyecto futuro. No lo podremos evitar, una esperanza contra toda desesperanza alienta nuestra interpretación y es ella, en último término, el fundamento de la historia de la salvación como acontecer escatológico.

4. Décima etapa. El nuevo comienzo (1962-1970)

Llegamos así al momento esencial, porque es el presente. Nuestra tarea interpretativa es una verdadera arqueo-logía (*arjé* significa origen: comprensión entonces del origen de los acontecimientos y de su sentido). Conocemos hoy muchas descripciones parciales de lo que ocurre en la Iglesia latinoamericana actual, pero ninguna de esas descripciones guarda una doble condición: en primer lugar, el abarcar todo el continente latinoamericano (en el período 1962-1970); en segundo lugar, el interpretar los acontecimientos actuales a la luz de toda la historia de la Iglesia en América latina. Sin esa doble condición cumplida, los hechos cotidianos o parciales no poseen un sentido cabal, no logran integrarse como un acontecimiento de la Historia de la Salvación, que pueda fundar nuestro compromiso real, presente, cotidiano. Por ello, tal como lo hicimos en la *sexta etapa* (1808-1825), intentaremos una descripción teniendo en cuenta diversos niveles. Aquella etapa latinoameri-

cana fue muy importante en lo político y económico, pero ésta lo es más en el nivel eclesial. Si pudiéramos pensar en una persona que simbolizara paradigmáticamente la cristiandad colonial indicaríamos, como ejemplo, la figura de Santo Toribio de Mogrovejo, el heroico arzobispo de Lima en el siglo XVI. Si debiéramos buscar un símbolo de la época de la crisis de la cristiandad se nos ocurrirían las personas de los arzobispos de Santiago de Chile, Monseñor Valdivieso (1845-1878) o Monseñor Casanova; nuevamente sería un chileno el ejemplo del intento de una nueva cristiandad: Monseñor Manuel Larraín, ya en el siglo XX. Sin embargo, para la época que ha comenzado, arcaica y como aurora de una nueva etapa, en la que las actitudes presentes vienen a reunirse con las originarias de América latina, parecería que nuestro momento histórico tiene su mejor antecedente en el mismo siglo XVI. La figura, por ejemplo, del infatigable luchador, obispo expulsado de Chiapas, Don Bartolomé de las Casas, defensor y procurador universal del indio, viene a confundirse con algunos obispos del siglo XX: por ejemplo, con un Dom Helder Câmara. Es por ello que se nos permitirá en su momento trazar resumidamente una desconocida gesta que libraron en su origen los mejores obispos americanos del siglo XVI, para compararlos con los más comprometidos obispos del siglo XX. La historia, que nunca se repite, nos dará perspectivas para la comprensión del presente. Igual comparación habrá que realizar entre la gesta del clero en la revolución del 1809-1825, de la emancipación nacional y oligárquica, con el compromiso actual del clero en la revolución popular latinoamericana. Muchos olvidan, por ejemplo, que el maestro y constructor de la artillería del Ejército de los Andes, que fabricó cañones con las campanas de las iglesias de Mendoza, fue fray Luis Beltrán OFM, héroe nacional que tiene hoy numerosos monumentos, nombre de aldeas y calles, por haber luchado contra el español, contrariando con ésto su conciencia hispánica y las orientaciones romanas, que condenaban tal revolución. ¿Cuál será el lugar que ocupará en la historia futura de América la figura de un Camilo Torres, sacerdote colombiano, licenciado en sociología en Lovaina, asesor de movimientos universitarios, y, por último, guerrillero contra su voluntad al haber entrado en la oposición que se auto-anula de violencia contra violencia?

a) Momentos colegiales fundamentales

Ya hemos expuesto en el capítulo I, sección II, tercera etapa, los primeros momentos de la colegialidad: la *Junta apostólica* del 1524, las diversas *Juntas* de obispos de México, los Concilios provinciales en el siglo XVI y XVII, y la indicación de los efectuados en el siglo XVIII, el último de los cuales fue el II Concilio de Santa Fe de Bogotá que celebró el arzobispo Agustín Camacho y Rojas en 1774. En el siglo XIX se efectuaron todavía otros Concilios y numerosos sínidos diocesanos, pero hemos indicado ya que todos ellos fueron reunidos en el *I Concilio plenario latinoamericano* de 1899, no habiéndose realizado otro, ya que en lugar de Concilios aparecerán en el siglo XX las Conferencias Generales u ordinarias del Episcopado latinoamericano.

La Iglesia, fuera de los Concilios provinciales o el continental, fuera de los sínodos diocesanos, poco o nada había participado en los Concilios ecuménicos. En efecto, Alejandro de Geraldini, obispo de Santo Domingo, que fuera nombrado el 23 de noviembre de 1516, se encontraba en Roma el 15 de diciembre y participó, siendo el primer obispo americano que lo hiciera, en la sesión XI del Concilio ecuménico de Letrán, que promulgó el Decreto correspondiente el 19 de diciembre de 1516, sobre el modo de predicar.[27] Sin embargo, nuestro obispo no conocía América y sólo llegará a residir en ella en 1519.

El Concilio de Trento fue convocado en 2 de junio de 1536, recibiéndose la bula a principios de 1537 en México.[28] En la *Junta* de ese año los obispos decidieron asistir al Concilio General, compromiso tomado el 30 de noviembre de 1537. Zumárraga estaba dispuesto a partir y escribía al Rey diciendo que «si fuese servido darme licencia para que vaya, ni la mar ni la vejez me pondrá pereza; y si es más servicio que trabaje aquí con mis pocas fuerzas para que estas almas sean bien encaminadas, mande proveer en tal manera que sea excusado en el santo Concilio».[29] El Monarca pidió a Roma que por un Breve se permitiera la ausencia de los obispos, debido a las obligaciones que tenían que cumplir en América y por la larga distancia. Lo cierto es que hasta hoy no se ha descubierto el Breve, si alguna vez lo hubo, pero el Rey procedió como si lo hubiera obtenido e indicó a los obispos que estaban excusados de asistir al Concilio. Vasco de Quiroga pensaba todavía asistir al Concilio de Trento en 1542, y una Real Cédula contraria lo alcanzó en el puerto de Vera Cruz. Años después el valiente Juan del Valle pretenderá presentar en Trento la cuestión del indio, pero morirá en Francia en 1561. Lo cierto es que el Rey no permitió jamás un contacto del episcopado hispanoamericano con Roma o con un Concilio europeo.

En el Concilio Vaticano I, convocado por Pío IX el 29 de junio de 1868, y cuyo inicio se produjo el 8 de diciembre de 1869, permitió la presencia de un reducido número de prelados latinoamericanos. Sin embargo, por la temática tratada, su presencia o ausencia poco significado tuvo. El Concilio se ocupó de cuestiones dogmáticas exclusivamente europeas, sin contar para nada la experiencia pastoral latinoamericana. De todos modos, en la lista de prelados de 1870, que incluía 1.037, y de los cuales asistieron unos 702, había del «Nuevo Mundo» unos 223 prelados: entre ellos sólo 65 de América latina (el 9 por ciento del total). América latina influyó directamente en los votos para definir la infalibilidad pontificia, lo que le valió el reproche de los «Viejos católicos». Éstos, por su parte, se equivocaron al pensar que la Iglesia de América latina era una Iglesia reciente (como las del África o Asia), «cuyo

27. *Cfr. Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Alberigo, p. 610 ss.
28. Cfr. LETURIA, *Perché la nascente Chiesa ispano-americana non fu reppresentata a Trento*, en *Relaciones entre la Santa Sede...*, I, pp. 485 *ss.*
29. CUEVAS, *Documentos inéditos del siglo XVI*, p. 80.

testimonio carecía de toda significación para la tradición católica».[30] En verdad, América latina se apoyaba en Roma, apoyándola, contra las grandes Iglesias europeas: la universalidad romana era una garantía de subsistencia en una Iglesia *católica*.

Mientras que, el Concilio Vaticano II, inesperado en Europa y en América latina, tendrá un valor que nadie pudo suponer cuando en diciembre de 1958 el Papa Juan XXIII anunció la posibilidad de un tal Concilio al Cardenal Tardini. El 19 de enero de 1959 la idea va tomando forma, pero sólo el 25 de dicho mes, en la basílica San Pablo extra muros, anuncia que ha pensado convocar un Concilio para «el bien espiritual del pueblo de Dios y la búsqueda de la unidad». Se abre así un largo proceso. El 15 de julio de 1961 se da a conocer la encíclica *Mater et Magistra*, pero el 30 de junio de 1962 aparece el *monitum* sobre Teilhard de Chardin, lo cual va mostrando un proceso que pareciera moverse con rumbo incierto. En América latina la convocatoria es tomada de manera no muy entusiasta, en general, con excepción de algunos obispos verdaderamente esclarecidos.[31] Hubo sólo tres cartas colectivas de los episcopados de Chile, Brasil y Colombia. Unos veinte obispos del Perú, Argentina, Colombia, México y Venezuela escribieron cartas pastorales a sus fieles. En general aparece casi exclusivamente, como veremos más adelante, la temática de esos años: el peligro del comunismo, las disputas por la enseñanza; nada acerca de las graves cuestiones teológicas que se avecinan. Ausencia total de una auténtica colaboración de los laicos, poco de los teólogos y presbíteros. Estamos en Trento.

Sin embargo, cuando el 11 de octubre de 1962 comienza el Concilio la Iglesia latinoamericana se encuentra presente, numéricamente, del siguiente modo:

PRESENCIA NUMÉRICA DE OBISPOS Y TEÓLOGOS LATINOAMERICANOS EN EL CONCILIO VATICANO II

	América latina		*Europa*		*Roma*
Obispos participantes	601	(22,33 %)	849	(31,60 %)	65
Miembros de comisiones	52		219		318
Porcentaje de la población mundial católica	35 %		33 %		
Porcentaje de la población mundial	7 %		11 %		

30. Cfr. *Alt-Katholisches Jahrbuch* (1966), p. 48 (cit. por H. BOJORGE, «A los cien años del Vaticano I», en *Víspera* (Montevideo) 12 (1970) p. 8.

31. P. e. monseñor Augusto Salinas Fuenzalida, en Chile, publica una carta pastoral sobre el Concilio Vaticano II (cfr. *La revista católica* [Santiago], n. 993 (1962), (pp. 3503-3509).

En la mesa de la presidencia se encontraba un cardenal latinoamericano, Monseñor Caggiano, cuya postura recorta aproximadamente la de un prelado dentro del ideal de la cristiandad (o aún de la nueva cristiandad, como veremos). Sin embargo, será el cardenal Liénard el que el 13 de octubre de 1962 dirá: *Mihi non placet*, con lo cual comienza efectivamente el Vaticano II.

Imposible sería nombrar uno a uno los diversos obispos que intervinieron en las deliberaciones; algunos apoyando las consignas de su conciencia y la Curia; otros obrando ya con independencia y planteando los problemas que el mismo Concilio permitía descubrir. Sin embargo, una figura sobresale para el historiador y es la de Don Manuel Larraín, elegido presidente del CELAM en 1963. El Concilio como punto de partida y de llegada había sido, en cierta manera, profetizado por Don Manuel en su ya antigua pastoral del 1946. «En la mitad del camino», donde repasa los errores de una época mirando hacia el futuro.[32]

No fueron tantos los aportes de los obispos como el inmenso caudal de contactos, de descubrimientos, de coordinación, de conocimiento personal, de instituciones, de reflexión teológica (cuando la edad y la teología ya estudiada lo posibilitaba), etc. Todo esto significó una conversión global aunque, como lo demostrará el período actual, no en la mayoría de los casos un cambio de orientación personal.

Mientras tanto ha aparecido la *Pacem in terris* («a todos los hombres de buena voluntad»), ha muerto Juan XXIII el 3 de junio del mismo año y es elegido Pablo VI, contándose en el Colegio cardenalicio a doce latinoamericanos el 21 de junio. El CELAM realiza tres reuniones ordinarias (la VII, VIII y IX, de 1963-1965); las Conferencias nacionales de obispos se reúnen en Roma y en sus respectivos países.[33] Todo ha servido para que los obispos hayan creído comenzar una nueva etapa. Pronto se verá que la situación americana no es la europea, y que nuestros obispos, más pastores que teólogos, han votado muchos decretos y constituciones cuya aplicación significará un largo proceso de no pocas luchas. Pero el pasaje producido por el Papa Juan aún en América latina se ha efectuado y es irreversible. «Jean XXIII parlé d'un pape de transition. Effectivament, il a, très consciemment, opéré un passage».[34]

Cuando se clausura el Concilio el 8 de diciembre de 1965 se habla ya de una encíclica sobre la cuestión social; será la *Populorum progressio* que tanta repercusión sigue teniendo en América latina. Estamos en la aurora de una nueva época, la Iglesia ha tomado conciencia de que «el género humano pasa de una concepción más bien estática del orden cósmico, a otra más dinámica y evolutiva: de donde surge una gran complejidad de problemas que está

32. Publicado en *Política y Espíritu* (Santiago), agos-sept. 1966, pp. 42-51.

33. P. e. el episcopado argentino se reune en Pilar en 1964, para preparar la tercera sesión del Concilio. Caben destacarse las intervenciones de Méndez Arceo (Cuernavaca) sobre Iglesia y Estado; Kremerer (Posadas) sobre el diaconado; Henríquez (Caracas); etc. Es interesante recordar la intervención del observador protestante, de la Iglesia metodista argentina, el pastor Bonilla.

34. Yves Congar, *ICI* 194, (1963), p. 3.

desafiando a la búsqueda de nuevos análisis y nuevas síntesis».[35] El mismo Papa Pablo VI se había dirigido especialmente a los obispos latinoamericanos el 23 de noviembre de 1965, en el décimo aniversario de la constitución del CELAM, refiriéndose «a las responsabilidades de los sagrados pastores en el período posconciliar».[36] Ese período, que tiene la mayor importancia, lo abordaremos en diversos niveles. Comencemos, repitiendo lo dicho arriba, en el sentido de que el Concilio fue un lugar de encuentro. Sin él jamás se hubieran reunido, conocido y coordinado sus voluntades los diecisiete obispos de tres continentes subdesarrollados (Asia, África y América latina): el Tercer Mundo, para firmar un documento conjunto que expresa una de las mayores enseñanzas del Concilio. El documento aparecido por primera vez en *Témoignage Chrétien* (París), el 31 de julio de 1966, está firmado en primer lugar por Dom Helder Câmara, que aunque nunca tomó la palabra en las sesiones del Concilio, tuvo activísima participación en la cuestión de la «Iglesia de los pobres»: «Los pueblos del Tercer mundo constituyen el proletariado del mundo actual...». En este documento se declara que, por principio, la Iglesia no condena la revolución; que la acepta cuando sirve a la justicia; que son frecuentemente los ricos y no los pobres los que comienzan las luchas de clases, la violencia.[37] Veremos la importancia de esta interpretación posconciliar.

De regreso a Latinoamérica, cada obispo hizo un programa de acción. Monseñor Mendiharat, obispo de Salto (Uruguay), manifiesta un estado de espíritu ejemplar: «Pienso que cada bautizado, en esta época posconciliar, debe encontrarse en la posición del que se despierta de un largo y profundo sueño, en un país extranjero, y se pregunta con interés, abierto en espíritu y generosidad: ¿Dónde estoy? ¿Por qué estoy aquí? ¿Qué debo hacer?»

De inmediato se piensa en la aplicación nacional del Concilio. Así en *Brasil* se lanza un «Plan pastoral de conjunto», desde enero de 1966 a 1970, ya «que la Conferencia había cumplido el *Plano de Emergência* en 1962-1966». Se tiene conciencia que el pueblo bautizado tiene sólo «fe implícita»; se trazan las líneas para manifestar la unidad católica, promover la acción misionera y catequística, renovar la liturgia y efectuar la labor ecuménica. Por su parte, en *Argentina*, se reúne el episcopado el 3 de mayo de 1966 para estudiar la aplicación del Concilio. El 15 de mayo se da a conocer una «Declaración» para poner en práctica el Vaticano II: se habla de un nuevo espíritu, nuevo lenguaje, comunidad significada, necesidad de diálogo, servicio. Sin embargo, todo a un plano muy general. El 25 de noviembre, después de nueve días de trabajo, se publica un «Plan nacional de pastoral de conjunto». Por su parte en *Uruguay* desde mayo se habla de preparar un sínodo en Montevideo con la misma finalidad. En junio y julio se reúne en Bogotá el episcopado para

35. *Gaudium et Spes*, 5.
36. Citamos siempre de *Concilio Vaticano II*, ed. Paulinas, Bogotá, 1966, p. 638.
37. La declaración ha sido publicada en diversos libros. En castellano véase en *Marcha* (Montevideo) n. 9, enero 1968, pp. 13-20; *Sacerdotes del Tercer Mundo*, Publ. del Movimiento, Buenos Aires, 1970, pp. 25-36. Habían firmado nueve obispos del Brasil y uno de Colombia.

ver la manera de llevar a cabo en Colombia el Concilio. Del 31 de julio al 6 de agosto, 418 delegados (entre obispos, sacerdotes, religiosos y laicos) estudian un plan de aplicación del Concilio en *Ecuador*. El *Perú* realiza a puertas abiertas, con sacerdotes y laicos, una reunión, del 1 al 11 de agosto, en Lima, de reflexión con el mismo fin. En *Bolivia* se comienza en 1966 la reforma litúrgica, y dos años después, del 28 de enero al 3 de febrero de 1968, se constatará en sesiones de actualización en Cochabamba, el profundo cambio de espíritu que se ha producido en el país después del Concilio. Podríamos nombrar país por país y el intento de aplicación fue universal. Sin embargo, tal aplicación era según una actitud antigua, la de la nueva cristiandad. La mayoría no había vislumbrado todavía el sentido de lo que advenía. El sínodo de Santiago de *Chile*, del 8 al 18 de septiembre, mostraba en su primera sesión (con asistencia de 419 sacerdotes, religiosos y laicos) una mucha mayor madurez. Había ya una nueva actitud.

La verdadera aplicación del Concilio en el nivel colegial no se producirá en el orden nacional sino en el continental. Para comprender la significación de la *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* de Medellín en 1968 debemos rápidamente trazar su historia.

Ya hemos explicado en el capítulo III la fundación del CELAM. Desde 1955, fecha de la *I Conferencia General* hasta 1968, el CELAM tuvo once reuniones ordinarias que esquematizaremos en pocas palabras de la siguiente manera: Las primeras reuniones, preconciliares, continúan con el ideal de la nueva cristiandad. La *I Reunión ordinaria* se efectúa en Bogotá en 1956, y se dedica especialmente a la primera organización del CELAM.[38] La *II Reunión ordinaria*, que se efectúa en Fómeque (Colombia) en 1957, continúa la organización del CELAM en especial en lo referente a los religiosos y dando un franco apoyo a la UNESCO.[39] La *III Reunión ordinaria* en Roma celebrada en 1958 insiste todavía en «preservación y defensa de la fe»; se habla ya del OSLAM (seminarios), de la CLAR (religiosos) y de la CAL (*Comisión para América latina* en Roma).[40] Nuevamente en Fómeque se realiza ahora en 1959 la *IV Reunión ordinaria* y se trata un tema propio de aquella época: «Planificación de la acción apostólica de la Iglesia frente al problema de la infiltración comunista en América latina».[41] La *V Reunión ordinaria* de 1960 en Buenos Aires significa ya una nueva orientación, todavía tímida pero que indica el comienzo del pasaje,[42] ya que se plantea la cuestión pastoral, en parte, todo impulsado por Monseñor Larraín con el apoyo de la sociología religiosa (y no de la teología, historia o ciencias hermenéuticas de la cultura,

38. «Conclusiones de la primera reunión celebrada en Bogotá» (CELAM, del 5 al 15 de noviembre de 1956), Bogotá, 1957. El ideal de la Nueva cristiandad se observa en el énfasis dado a la «Defensa de la fe», en la necesidad de crear universidades católicas, etc.
39. «Conclusiones de la segunda reunión celebrada en Fómeque», del 10 al 17 de noviembre de 1957, Bogotá, 1957.
40. «Tercera reunión del CELAM. Conclusiones», Tipográfica Vaticana, Vaticano, 1959.
41. «CELAM. Cuarta reunión. Conclusiones», Bogotá, 1959.
42. «CELAM. Quinta reunión. Conclusiones», Bogotá, 1961.

imposible de exigir en aquella época), lo que permite organizar el IPLA (Instituto Pastoral Latinoamericano) primeramente itinerante como veremos en seguida, y el ICLA (Instituto Catequístico Latinoamericano). En 1961, en México, la *VI Reunión ordinaria* estudia la pastoral adecuada para «la familia en América latina» (partiendo siempre del material socio-económico, y de ahí la parcialidad de su hermenéutica).[43] Sin embargo no se piensa todavía en una posición que apoye un cambio rápido; no se vislumbra todavía el descubrimiento de qué poder tenga la metrópolis del neocolonialismo latinoamericano. La situación es de pasaje pero dentro de la nueva cristiandad, incluyendo aún a Dom Helder Câmara en ese entonces.[44]

En 1962 los obispos se encuentran por primera vez en la historia masivamente en Roma con ocasión del Concilio Ecuménico. En ese año no hay Reunión ordinaria del CELAM, pero en verdad hay reunión permanente del episcopado en su totalidad. Comienza entonces una nueva época del mismo CELAM. Esto se deja ver de inmediato en las *VII, VIII y IX Reuniones ordinarias* tenidas en Roma en 1963 a 1965. Monseñor Larraín puede decir que el «CELAM es el primer caso en toda la historia de la Iglesia, de la realización del concepto de la colegialidad episcopal»[45] de manera permanente y orgánica. En estas reuniones se trabajó especialmente para reorganizar totalmente al CELAM en vista de la experiencia tenida y para poder llevar a cabo las tareas que del Concilio se iban desprendiendo. En un esquema adjunto sintetizamos la nueva organización tal como se desarrolla hasta 1968.

El panorama, mientras tanto, había cambiado rotundamente. La Iglesia comenzaba a caminar con diverso ritmo en América latina. Por ello la *X Reunión ordinaria* y la *Asamblea extraordinaria* del CELAM en Mar del Plata en 1966 simbolizarán ya un Medellín un tanto abortado por la situación reinante en Argentina, y por la presencia, todavía, del ideal de la nueva cristiandad, de interpretaciones procedentes de la CEPAL (en lo económico) y de la Democracia cristiana (en lo político). Sin embargo el documento de una «teología de lo temporal» y de una «antropología cristiana» bajo el título de «Reflexión teológica sobre el desarrollo» indica un nuevo espíritu.[46] Estamos entonces en la etapa «desarrollista». La reunión se efectuó desde el 9 al 16 de octubre, siendo Dom Helder Câmara el coordinador de los estudios. El 19 de septiembre había dicho «Yo tengo mi manera de luchar contra el comunismo: luchando contra el subdesarrollo», porque «un mayor peligro que el comunismo amenaza al mundo: el responsable es el régimen capitalista». Por su parte el obispo de Santo André, Jorge Marcos de Oliveira, había declarado a los estudiantes universitarios: «No os dejéis intimidar. La represión tan

43. «CELAM. Sexta reunión. Conclusiones», Bogotá, 1962.

44. Véase la colaboración del secretario del episcopado brasileño presentada y publicada en *CELAM. Boletín informativo* 49 (1962), sobre «La presencia de la Iglesia ante los problemas económico-sociales de la familia en América latina».

45. Declaraciones publicadas en *Criterio* (*Buenos Aires*), 13 de mayo 1965, p. 355.

46. «Presencia activa de la Iglesia en el desarrollo y en la integración de América latina», en *Criterio*, 23 de marzo 1967, pp. 190-191.

cruel revela simplemente que los militares os tienen miedo... Restad unidos y asegurad vuestra presencia en la escena política... Los hombres que hoy dirigen el Brasil no han sido jamás verdaderos líderes y es por la voluntad de ciertas potencias extranjeras que ocupan hoy el poder». Este espíritu no se encuentra todavía en la declaración de Mar del Plata. Hay demasiados compromisos; hay medias tintas. Por otra parte Monseñor Larraín acababa de morir el 22 de junio de 1966 y su figura deja de estar presente en el CELAM.[47] En esta reunión flota en el aire sin embargo, la influencia de las pastorales de Larraín, que, teológicamente, se encuentran todavía en la nueva cristiandad.[48] Si Mar del Plata fue un paso adelante, no un salto, la *XI Reunión ordinaria* de Lima realizada entre el 19 y el 26 de noviembre de 1967 tuvo todavía menor importancia. Pero ahora se pasaría del «desarrollo» a la «liberación». Para América latina el 1968 tiene imponderable importancia, porque no será sólo el momento de la «aplicación» del Concilio, sino del descubrimiento de América latina y el pasaje a un decidido compromiso de «liberación», empuñado desde hace años por muy pocos pero siempre en número más creciente.

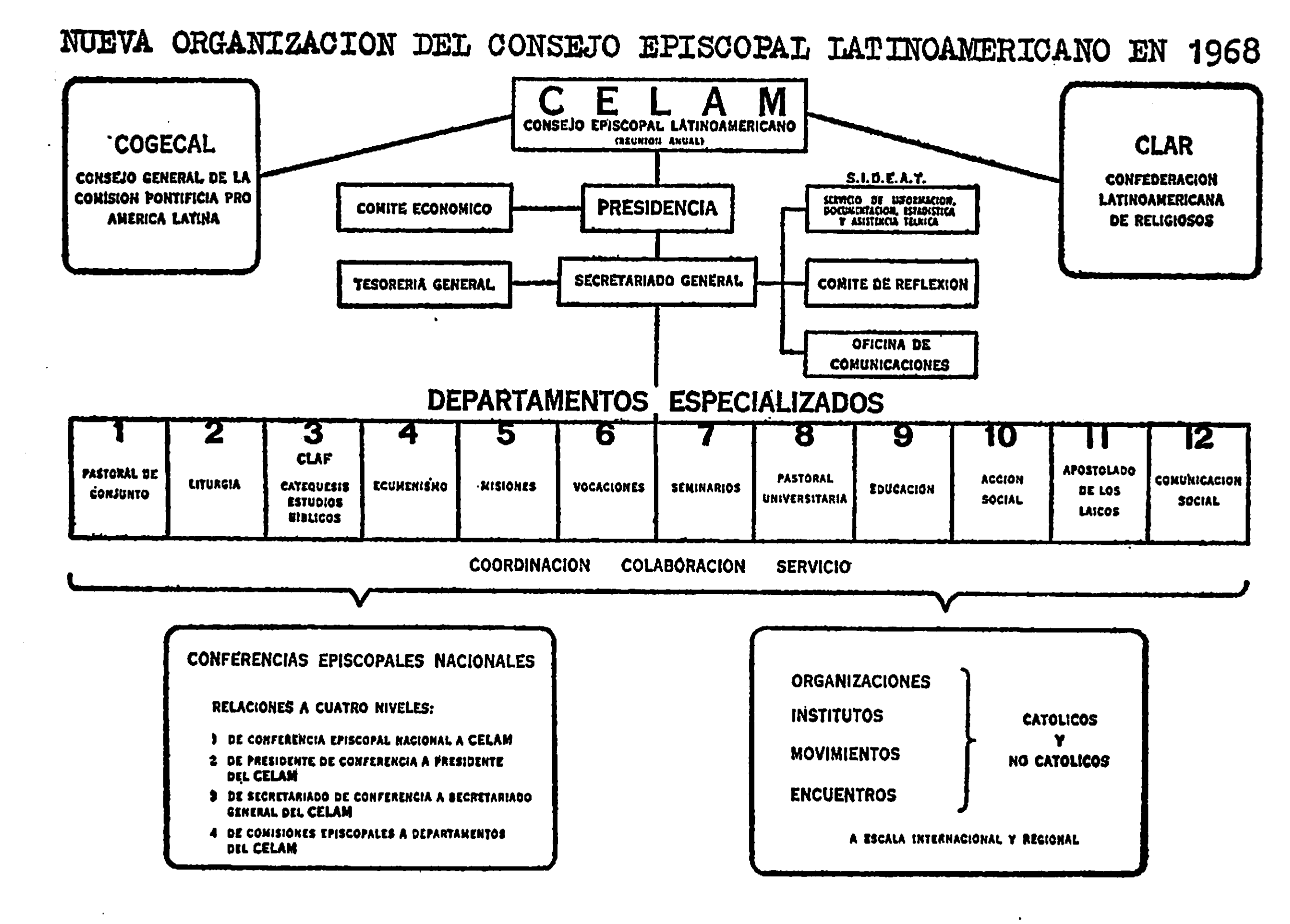
Sólo ahora, gracias a una masiva presencia de periodistas, el mundo y Europa alcanzarán una conciencia explícita de lo que se viene gestando en América latina. Cuando a comienzos del 68 se habló de que el Papa vendría a Bogotá para el Congreso Eucarístico Internacional y para la *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* que se realizaría en Medellín, comenzó a circular un aire de universalidad. Los acontecimientos tendrían una resonancia mucho mayor de lo que al comienzo se supuso.[49]

Ante el acontecimiento cientos de cartas se elevaron. Partían de grupos de laicos, sindicalistas, sacerdotes, etc. Iban dirigidas a sus obispos, a las conferencias nacionales, al CELAM, a la Iglesia en general, al Papa. En las obras de Gheerbrant, Laurentin, en los diversos documentos, revistas, pueden encontrarse. Todas ellas expresan una levadura que está ya en la masa. El CELAM por su parte preparó un «Documento de Base» que consideraba la realidad latinoamericana, una reflexión teológica y las proyecciones posibles pastorales. Un Monseñor Muñoz Duque, administrador apostólico de Bogotá, pensaba que era demasiado negativo; Botero Salazar de Medellín, por su parte, indicaba que debía ser negativo, ya que el diagnóstico del mé-

47. Véanse las palabras que pronunció Mc Grath en ocasión de su muerte (*Criterio*, 14 de julio 1966, p. 494).

48. Véase p. e. «Desarrollo: éxito o fracaso en América latina»; y en *Víspera*, n. 1, abril 1967, el trabajo de monseñor Mc Grath sobre «Los fundamentos teológicos de la presencia activa de la Iglesia en el desarrollo socio-económico de América latina»; y el comentario de la reunión de Mar del Plata en *Criterio*, 22 de junio 1967, pp. 432 *ss.*

49. Sobre Medellín, además de las noticias periodísticas, de las revistas especializadas (*Criterio, Mensaje, Víspera, Sic,* etc.) y de los noticieros (*Noticias Aliadas, CIDOC,* etc.), se puede consultar la obra citada de A. GHEERBRANT, la de RENÉ LAURENTIN, *L'Amérique latine à l'heure de l'enfantement*, Seuil, París, 1968; HENRY FESQUET, *Une Eglise en état de péché mortel*, Grasset, París, 1968; *Iglesia latinoamericana ¿Protesta o Profesía?* (*IL ¿PP?*), colección de documentos, Ed. Búsqueda, Buenos Aires, 1969. Los documentos finales de Medellín los citaremos de *Iglesia y liberación humana*, prologado por José Camps, Nova Terra, Barcelona, 1969 (MEDELLÍN).


NUEVA ORGANIZACION DEL CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO EN 1968
C E L A M
CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO
(REUNION ANUAL)
COGECAL
CONSEJO GENERAL DE LA COMISION PONTIFICIA PRO AMERICA LATINA
CLAR
CONFEDERACION LATINOAMERICANA DE RELIGIOSOS
COMITE ECONOMICO
PRESIDENCIA
S.I.D.E.A.T.
SERVICIO DE INFORMACION, DOCUMENTACION, ESTADISTICA Y ASISTENCIA TECNICA
TESORERIA GENERAL
SECRETARIADO GENERAL
COMITE DE REFLEXION
OFICINA DE COMUNICACIONES
DEPARTAMENTOS ESPECIALIZADOS
1 PASTORAL DE CONJUNTO
2 LITURGIA
3 CLAF CATEQUESIS ESTUDIOS BIBLICOS
4 ECUMENISMO
5 MISIONES
6 VOCACIONES
7 SEMINARIOS
8 PASTORAL UNIVERSITARIA
9 EDUCACION
10 ACCION SOCIAL
11 APOSTOLADO DE LOS LAICOS
12 COMUNICACION SOCIAL
COORDINACION COLABORACION SERVICIO
CONFERENCIAS EPISCOPALES NACIONALES
RELACIONES A CUATRO NIVELES:
1 DE CONFERENCIA EPISCOPAL NACIONAL A CELAM
2 DE PRESIDENTE DE CONFERENCIA A PRESIDENTE DEL CELAM
3 DE SECRETARIADO DE CONFERENCIA A SECRETARIADO GENERAL DEL CELAM
4 DE COMISIONES EPISCOPALES A DEPARTAMENTOS DEL CELAM
ORGANIZACIONES
INSTITUTOS
MOVIMIENTOS
ENCUENTROS
CATOLICOS Y NO CATOLICOS
A ESCALA INTERNACIONAL Y REGIONAL

dico no debe pecar de optimista; Vilela Brandao, presidente del CELAM, opinaba igualmente que «una idea falsamente optimista nos parece mucho más peligrosa». En cambio el episcopado argentino, opina que es muy avanzado, negativo y hasta peligroso. El juicio teológico del Padre Comblin levantó un mar de fondo. En efecto, el 14 de junio de 1968 el diario brasileño *O Jornal* de Río publicaba un trabajo privado elaborado por un grupo de teólogos de Recife y que Helder Câmara utilizaría personalmente en la *II Conferencia General*. El diario tildaba a Comblin de «teólogo leninista». Como estos juicios se dieron a conocer en los diarios latinoamericanos, en especial *La República* de Bogotá, el teólogo hizo conocer el documento en su integridad. En él se puede ver una interpretación teológica no ya de base sociológico estadística, sino de fundamentación histórica y política, donde la cuestión del ejercicio y la conquista del poder es la mediación esencial. El «Documento de base», efectivamente, es muy general, vale para cualquier grupo sociocultural, es deductivo, y se evita plantear la cuestión del imperialismo sin descubrir, lo que es más grave, el auto-colonialismo.[50]

Por su parte Monseñor Padim, obispo de Lorena, presentó un trabajo donde se descubre el sentido de lo que usualmente se llama la «Seguridad nacional», comparable con la doctrina de la Alemania nazi.[51] En cambio, Monseñor Sigaud, obispo de Diamantina, Almeida Moraes de Niteroi y Castro Mayer de Campos figuran en una violenta declaración contra el Padre Comblin, a punto de decir que «los comunistas se han infiltrado en la jerarquía eclesiástica». Estos obispos, en total doce, son sostenidos por la «Asociación brasileña por la defensa de la tradición, familia y propiedad», que en poco tiempo abre filiales en Argentina y Chile. Mientras tanto Dom Helder Câmara funda con treinta y dos obispos brasileños un «Movimiento de presión moral y liberadora».

Mientras se preparaba en América latina la *II Conferencia General* lo propio se hacía en Roma. La CAL (Comisión para la América latina), cuyo presidente era Monseñor Samoré, se había abierto en 1964 en un nuevo organismo: COGECAL (Consejo general de la comisión pontificia para la América latina), formada por delegados del CELAM y por obispos europeos donde se efectúa alguna ayuda a América latina (España, Francia, Alemania, Bélgica, etc.). Desde esta superestructura romana se nombró al presidente del CAL copresidente de la *II Conferencia General* de Medellín, y aún se pensaron detalles concretos como expositores, temas, reglamento interno, además de retener Roma la última palabra sobre todas las cuestiones que se tratarían. La Conferencia fue proyectada para Medellín, del 26 de agosto al 6 de septiembre de 1968. El Congreso eucarístico internacional se realizaría del 20 al 24 de agosto.

En el día de la apertura del Congreso Monseñor Lercano, enviado del

50. Las *Notas* de Comlin, véanse en Marcha, 17 (1968), pp. 47-57.
51. Texto sumamente explicativo de la ideología actual militarista (Cfr. A. GHEERBRANT, *op. cit.*, pp. 142-159; en *Marcha* 17 [1968] pp. 59-69).

Papa, dijo que «el Congreso concluye una era comenzada con la colonización de América latina, con la fiera y radical religiosidad católica y abre una nueva era nutrida por el espíritu del Concilio Vaticano II, singularmente atenta a las más profundas exigencias del Evangelio». El 22 de agosto llegaba por primera vez en la historia un Papa a América: Pablo VI se hacía presente en Bogotá. En los tres días que permanecerá en la capital colombiana, el Papa leerá cuatro discursos que deben situarse dentro de las encíclicas dadas a conocer por el mismo Pablo VI anteriormente, es decir, «los obispos no se apartaron del pensamiento papal; simplemente supieron extraer de él las dimensiones más profundas y duraderas. Medellín muestra, así, que los discursos de Pablo VI en Bogotá no agotan su lección sobre esta situación latinoamericana. Pero también, que la situación local ha de ser juzgada por los obispos del lugar, no sólo por el obispo de Roma».[52] El primer día habla a los sacerdotes, a quienes se les recuerda que tengan «la lucidez y la valentía del Espíritu para promover la justicia social, para amar y defender a los Pobres».[53] El 23 de agosto se dirigió a los campesinos a quien terminó exhortando «a no poner vuestra confianza en la violencia ni en la revolución; tal actitud es contraria al espíritu cristiano y puede también retardar y no favorecer la elevación social».[54] Estas palabras producirían diversas reacciones según las actitudes tomadas en el compromiso histórico latinoamericano. Lo cierto es que parecieron indicar que Medellín podría ser, sólo, una reunión como la de Mar del Plata. Ese mismo día, con motivo del «Día del desarrollo» exclamó todavía que «algunos concluyen que el problema esencial de América latina no puede ser resuelto sino con la violencia... Debemos decir y reafirmar que la violencia no es evangélica ni cristiana».[55]

El día 24 de agosto, abriendo simbólicamente la *II Conferencia general*, el Papa dirigió una alocución a los obispos en la cual cabe destacarse una llamada de atención a los teólogos y pensadores cristianos que al abandonar la *philosophia perennis* «crean en el campo de la fe un espíritu de crítica subversiva»,[56] y una exhortación a la obediencia de los obispos en cuanto a la encíclica *Humanae vitae*,[57] a fin de alcanzar «la construcción de una nueva civilización moderna y cristiana».[58] En general, los discursos del Papa han sonado en los oídos del pueblo latinoamericano, debemos decirlo con todo el respeto que su Santidad nos merece, como una llamada a la paciencia de los pobres, lo que produjo de inmediato un respiro en los ricos y opresores. Como si se dijera: ahora debemos en paz resignarnos a sufrir la violencia de la injusticia. El Papa no advirtió la presencia generalizada de la «primera vio-

52. HÉCTOR BORRAT, en la introducción a *Marcha* n. 17 (1968), p. 5, sobre el tema: «Medellín. La Iglesia nueva». (Se encuentran en este número muchas de las cartas enviadas por diversos sectores al Papa o a los obispos que se reunirían en Medellín.)
53. *Medellín*, p. 283.
54. *Ibid.*, p. 290.
55. *Ibid.*, p. 294.
56. *Ibid.*, p. 259.
57. *Ibid.*, p. 273.
58. *Ibid.*, p. 274.

lencia»: «En todas partes las injusticias son una violencia. Y se puede decir, debemos decir, que la injusticia es la primera de las violencias, la violencia número uno.»[59]

El 26 de agosto se reúnen en Medellín 146 cardenales, arzobispos y obispos, 14 religiosos, 6 religiosas, 15 laicos (sólo 4 mujeres), y consultores de diversos niveles. El tema es «La Iglesia en la actual transformación de América latina a la luz del Concilio». Se parte del «Documento de base» y se efectúan diversas exposiciones, hablando: el P. Gregory (Brasil), Monseñores Mc Grath (Panamá), Pironio (CELAM), Sales (Brasil, «La Iglesia en América latina y la promoción humana», donde se debate la cuestión de la revolución y la violencia), Ruiz (México), Muñoz Vega (Ecuador), Henriquez (Venezuela), Proaño (Ecuador). La cuestión de los expositores tuvo sus problemas; de cuatro se elevaron a ocho por exigencia de Roma. Algunos de los consultores (como Houtart, Schooyans, Vanistendael, Arroyo y Velázquez) no fueron aceptados por la autoridad romana. El «Documento de base», que al pensarse por vez primera en diciembre de 1966 era el proyecto de una conferencia general fue sólo una idea que tomó cuerpo entre el 19 al 26 de enero de 1968 en el CELAM y remitido a Roma y las conferencias episcopales, fue siendo trabajosamente cambiado por las nueve comisiones que se expidieron con dieciséis documentos fundamentales.

Tres hechos marcaron la Conferencia. El primero, la intercomunión acordada el 5 de septiembre a hermanos separados de otras Iglesias cristianas y observadores de la Conferencia. El segundo, los doscientos universitarios y obreros que en el café La Bastilla fueron discutiendo los mismos problemas que los obispos, siendo noche por noche disueltos por la policía. El tercero, que los textos de las conclusiones fueron dados a conocer antes de ser definitivamente aprobados por Roma. Todos ellos tuvieron sus secuencias.

Las conclusiones mismas se centraron sobre cuestiones de dispar importancia. Indiquemos sólo las esenciales. En general hay conciencia que todo «indica que estamos en el umbral de una nueva época histórica en nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva. Percibimos aquí los prenuncios en la dolorosa gestación de una nueva civilización (*Introducción*).

En la sección «Promoción humana», en la cuestión *Justicia* resalta claramente en la «fundamentación doctrinal» la superación del parcial enfoque de la teología del desarrollo (Mc Grath) o de la revolución (lanzada en las Iglesias protestantes por Schaull) por la «teología de la liberación» que, como veremos, tiene mejor fundamentación bíblica y aún política: «Es el mismo Dios quien —nos dice la conclusión—, en la plenitud de los tiempos, envía

59. HELDER CÁMARA, *Espiral de la violencia*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1970, p. 18. Dom Helder escribe: «Si algún rincón del mundo sigue estando tranquilo, pero con una tranquilidad basada en la injusticia —tranquilidad de los charcos en cuyo seno se están fraguando fermentaciones venenosas—, seguro que se trata de una serenidad engañosa, llena de mentira» (pp. 22-23).

a su Hijo para que hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión».[60] «En la Historia de la Salvación la obra divina es una acción de liberación integral y de promoción del hombre en toda su dimensión, que tiene como único móvil el amor».[61] Por su parte en la cuestión sobre la *Paz* resalta un lenguaje nuevo. Se habla del «poder ejercido injustamente por ciertos sectores dominantes», de «tensiones internacionales y neocolonialismo externo», de «distorsión creciente del comercio internacional», de «fuga de capitales económicos y humanos», de «monopolios internacionales o imperialismo internacional del dinero», todo esto aunado con un «nacionalismo exacerbado». Ante todo ello el episcopado «no deja de ver que América latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticia que puede llamarse de *violencia institucionalizada*... No debe, pues, extrañarnos que nazca en América latina la tentación de la violencia. No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptan quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos».[62]

En la cuestión *Familia y demografía* se realiza una interpretación sociopolítica de la encíclica *Humanae vitae,* lo que la encuadra no ya dentro de un marco meramente moral-individual sino histórico y dentro de las perspectivas del «círculo vicioso del subdesarrollo». Sin embargo, se tiene en cuenta que el continente no está suficientemente poblado y es necesario un aumento demográfico, pero que no debe ser demasiado «pronunciado».[63] porque impediría el despegue económico-social.

En la cuestión de la *Educación* se insiste sobre «la educación liberadora y la misión de la Iglesia». Hay todavía un interesante apartado sobre *Juventud.*

Toda la sección sobre «Evangelización y crecimiento de la fe», manifiesta un nuevo espíritu, un análisis metódico más realista. Lo tendremos especialmente en cuenta para las reflexiones finales de este capítulo.

En la sección «La Iglesia visible y sus estructuras» cuando se habla de *Movimiento de laicos* no se hace referencia alguna a la Acción católica, se da gran libertad para la creación de nuevas instituciones a partir de experiencias diversas y se recuerda que «el apostolado de los laicos tiene mayor transparencia de signo y mayor densidad eclesial cuando se apoya en el testimonio de equipos o de comunidades de fe».[64]

En cuanto a los *Sacerdotes* la Conferencia da igualmente gran libertad de nuevos compromisos, de modos adecuados de vivir la vida presbiteral, pero falta, quizá aquí, mayor profundidad en la interpretación de la institución

60. *Medellín,* pp. 54-55.
61. *Ibid.,* p. 55.
62. *Ibid.,* pp. 76-77.
63. *Ibid.,* p. 89.
64. *Ibid,* p. 172. Se trata de las «comunidades de base».

eclesial que de manera más frontal debe sobrellevar el golpe y la transformación de una cristiandad agónica a un cristianismo misionero en una civilización universal, secular y pluralista. No se pudo concretar nada sobre la ordenación de bautizados casados (que nada tiene que ver con el casamiento del sacerdote: *desde siempre* la Iglesia ha ordenado bautizados casados; *nunca* se han casado los sacerdotes permaneciendo tales). Los diáconos casados no resolverán la cuestión pastoral en la que se encuentra la Iglesia latinoamericana, habrá que ir, en un día no lejano, a la ordenación del bautizado casado, adulto, responsable natural de su comunidad de base, tal como ha acontecido siempre en la más antigua de las tradiciones católicas: la de la Iglesia oriental.[65]

Se trata del documento más importante de la Iglesia en América latina que manifiesta el mismo espíritu, por ejemplo, que animara el III Concilio provincial de Lima que celebrara Santo Toribio de Mogrovejo en 1582-1583, con la diferencia de que ahora es continental y el de Lima fue sólo válido para la inmensa arquidiócesis. El *III Concilio limense* fue el «Trento americano» —con teología y pastoral tridentina—, la *II Conferencia General* de Medellín es el «Vaticano II americano» —con teología de la liberación y pastoral misionera.

Ha sido y será todavía tan grande la influencia de Medellín, que la *XII Reunión ordinaria* del CELAM, realizada entre el 24 al 28 de noviembre de 1969 en São Paulo, declara que los acuerdos de la II Conferencia general serán «su pauta de inspiración y de acción en los años venideros».[66] Las reacciones fueron inmediatas, discordantes pero unánimes en enjuiciar la Conferencia de Medellín como el acontecimiento más importante de la Iglesia en América latina, y quizá del continente en cuanto tal, en el siglo XX.[67] El episcopado chileno, que estaba en estado de sínodo,[68] al llamar a la conciliación y la paz a laicos, sacerdotes y miembros de la Iglesia, cita ya Medellín el 4 de octubre del 1968.[69] En este documento se habla de la necesidad de superar las oposiciones entre las llamadas Iglesias de los pobres, la joven Iglesia, la clandestina, rebelde, etc. Los episcopados en pleno van aplicando las conclusiones. Así lo hace Brasil; Argentina efectúa una «Declaración del episcopado argentino» en San Miguel, donde se reunieron del 21 al 26 de abril de 1969.[70] El 2

65. Hay todavía conclusiones sobre *Religiosos*, *La pobreza en la Iglesia* y *Pastoral de conjunto* (en cuyo n. 10, se habla de las «comunidades cristianas de base»). La parroquia, entonces, es considerada «un conjunto pastoral» de las comunidades de base (n. 13). Todo se termina con unas conclusiones sobre *Medios de comunicación social*, sin los cuales «no podrá lograrse la promoción del hombre latinoamericano» (p. 250).

66. En esta *XII Reunión* se acordó elevar el número de miembros del CELAM de 22 a 57, ya que se incluyen ahora a los presidentes de las Conferencias nacionales y los obispos presidentes y secretarios de los Departamentos. Con esto el CELAM cobra mucha mayor autoridad.

67. Ya el 7 de octubre de 1968 escribía monseñor Plaza, obispo de La Plata, una pastoral sobre «La realidad social de América latina y las conclusiones de Medellín» (*Criterio*, 14 de noviembre 1968, pp. 834-838).

68. El *Sínodo de Santiago*, cumplió su primer acto del 8 al 18 de septiembre de 1968, y el segundo acto en septiembre de 1969. Entre los 400 sinodales había un 43 por ciento de laicos.

69. Medellín es citado en el punto IV (*Criterio*, 28 de noviembre 1968, p. 880).

70. Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1969.

de julio se celebró la reunión de la Conferencia episcopal colombiana; en agosto la mexicana, pero con la peculiaridad de reunir sacerdotes, laicos y religiosos en franca fraternidad y diálogo;[71] del 11 al 14 de agosto en Paraguay; en agosto también en Venezuela; del 17 al 22 en Guatemala se llevó a cabo la reunión del CEDAC (Consejo Episcopal de América Central y Panamá) con la misma finalidad de aplicar Medellín.[72]

Se puede entonces decir que un año después de Medellín todos los episcopados latinoamericanos han reafirmado en pleno las conclusiones de la II Conferencia general. El nuevo espíritu anima por su parte las reuniones conjuntas del CELAM y de la Conferencia Nacional de los obispos de los Estados Unidos llevadas a cabo del 3 al 5 de junio de 1969 en Caracas. En el «Comunicado final de la reunión interamericana de obispos» se dice que se apoyarán «las principales líneas de pastoral contenidas en las conclusiones de la II Conferencia general del episcopado latinoamericano», cuestión que sirvió nuevamente de base para la reunión de febrero de 1970 efectuada en Miami.

Estas reuniones colegiales del episcopado son sólo un momento, no ciertamente el menor, de un fenómeno que iremos considerando en los apartados siguientes por parte.

b) La Iglesia ante el Estado burgués

En el período comprendido entre 1962 a 1970 la Iglesia vive una nueva etapa de su historia crítica liberadora, a veces, sin embargo, historia de tortuosos zigzagueos donde el testimonio que se esperaba de ella queda del todo deslucido. La situación es muy diversa según los países, según la clarividencia del episcopado (frecuentemente por algunos de sus miembros que adoptan posiciones proféticas), de sus sacerdotes, de sus laicos. En este apartado queremos sólo dibujar con mano esquemática la actitud de la Iglesia ante algunos Estados burgueses y ante la situación social reinante. En los dos apartados siguientes veremos en cambio su actitud ante la violencia, el socialismo y la reforma agraria.

La Iglesia, como Jesús, recibe el golpe de los «herodianos», así como el niño de Belén recibió el de Herodes el Grande.[73] Bosquejaremos la situación por países y por zonas, pero dando prioridad a las regiones que por su im-

71. Del 19 al 20 de agosto de 1969, 69 sacerdotes, religiosos y laicos se reunieron con el episcopado: fue una reflexión eclesial no simplemente episcopal; hecho insólito y ejemplar (*Criterio* [1969] p. 792).

72. Véanse las declaraciones de monseñor Proaño en ocasión de la reunión del episcopado ecuatoriano del 16-22 de junio de 1969, donde se estudió la crisis sacerdotal, y en especial la de Pironio publicada en *El Tiempo* (Bogotá), el 18 de agosto de 1969, sobre «Un año después de Medellín».

73. «Herodianismo», término inicialmente usado por Toynbee; es usual dentro del pensar cristiano latinoamericano para designar a las oligarquías sub-opresoras nacionales, sin apoyo popular y con respaldo en el «imperio internacional del dinero». (Cfr. *Mensaje*, n. 123 [1963], p. 493; *Víspera*, n. 6, julio 1968, p. 86).

portancia, y por haber sufrido primeramente la nueva etapa de militarismo, nos irán explicando la actitud de la Iglesia.

aa) *El golpe de Estado de 1964.* En el Brasil después del gobierno de Kubitschek (1955-1961) se eligió a Janio Quadros da Silva, quien, sorpresivamente, renunció el 25 de agosto de 1961 dejando como presidente a Goulart, quien sin real apoyo de ningún sector intentó un desarrollismo sin convicción. Mientras tanto, en 1961, se había fundado el MEB (Movimiento de Educación de Base) por el Episcopado brasileño a partir del «método Paulo Freire»,[74] En 1963 habían ya 7.353 escuelas con 15.000 aparatos de radio receptores, 180.000 inscritos con 7.500 maestros. La consigna era «Viver è lutar», título del texto de lectura, que Lacerda, gobernador de derecha católica hace requisar en número de 3.000 ejemplares por ser subversivos. En el *Jornal do Brasil* (del 24 de febrero de 1964) se dice que el mismo Lacerda, con orden policial, invade la imprenta y retira el abecedario de los obispos. Monseñor Tavora, obispo de Aracaju, director del MEB se pregunta ante las acusaciones: «¿Son acaso subversivas las encíclicas papales?». En el Nordeste, Monseñor Eugenio Sales (1954-), fundador del «Movimiento de Natal», propone una reforma cultural, social del ciudadano y campesino, que originará con el tiempo la SUDENE (Superintendencia do Desenvolvimiento do Nord-Este), y lanza sindicatos rurales (a la manera como Francisco Juliâo había organizado las *Ligas*), cooperativas de colonización, etc. Hay sólo una minoría pro-comunista o pro-Cuba en el proceso, y el mismo Monseñor Padim, obispo auxiliar en ese entonces de Rio, evitó de condenar. En el 1963 el mismo Cardenal Motta de Sâo Paulo bendice a los huelguistas del cemento que hace nueve meses que están en huelga. Todo ello lleva al mismo Episcopado a lanzar un «Mensaje» de la Conferencia episcopal brasileña *sobre la situación del país,* donde se muestra la necesidad de una profunda reforma de las estructuras rurales, de la empresa, administrativa, electoral, etc.[75] Esta declaración del episcopado del 30 de abril, «Pacem in terris y la realidad del Brasil», no favorecen el *statu quo,* y llega a decir que «la expropiación por el interés social no es contraria a la doctrina social de la Iglesia». Bien pronto se hace pública la aparición de la «Asociación por la Tradición familia y propiedad», que junto a muchos otros católicos conservadores, rosario en mano, hacen un mitin para oponerse a los planes de la reforma agraria, bajo la protección de Monseñor Sigaud, obispo de Diamantina. En contraposición, Monseñor Sales, describe «uma experiência pastoral em regiâo subdesenvolvida» (nordeste brasileño), donde se indica una nueva manera de encarar la pastoral eclesiástica.[76]

La debilidad e ineficacia de Goulart, la aspiración renovada del militarismo de ejercer la política, llevan a la revolución de la noche del 31 de

74. Sus obras principales son: *Educacâo pratica da libertade,* Paz e Terra, Río, 1967, y *Pedagogía del oprimido,* Tierra Nueva, Montevideo, 1970.
75. Cfr. *Anuario Iberoamericano* (Río), 30 de abril 1963, pp. 161-164.
76. Cfr. *Revista Da Conferencia dos religiosos do Brasil* (*CRB*), marzo 1964, pp. 129-136. Véase JEAN TOULAT, *Espérance en Amérique du Sud,* Perrin, París, 1965, pp. 229 ss.

marzo de 1964, cuando el general Castello Branco lanza el golpe militar que se concretará el 15 de abril como la Séptima República brasileña. Se producen entonces encarcelamientos, expulsiones, censura, retiro de la ciudadanía y comienzan las torturas. Son los hechos más importantes de la década del 60 en cuanto a la política de la oligarquía que se apoya en el militarismo en unidad de acción con la estrategia Norteamericana (todo un sistema perfectamente organizado de opresión). La reacción de la Iglesia no fue unánime ni mucho menos. Monseñor Warmeling, obispo de Joinville, publica en *O Luzeiro Mariano* que «la enorme mayoría del pueblo brasileño es cristiano, por ello nos situamos junto a los valientes miembros de la Congregación Mariana contra la Acción Católica de esta diócesis (de Bello Horizonte). Es bien sabido —dice el obispo— que la Acción Católica tiene infiltrados comunistas». «La doctrina social de la revolución (de Castello Branco) —continúa nuestro prelado—, coincide con la doctrina social de la Iglesia».

Días antes de la declaración, el 12 de abril, el secretario general del episcopado había sido nombrado y tomaba posesión de la arquidiócesis de Olinda y Recife (Pernanbuco); Monseñor Dom Helder Câmara, se había dirigido a su nuevo rebaño. Nos dice que «aproveché la ocasión para exponer con toda claridad mi pensamiento, porque sabía que si Dios no me daba valor en aquel momento, al entrar en la diócesis, después estaba perdido...».[77] En proféticas y poéticas palabras Dom Helder comenzó diciendo: «Un nativo del Nordeste que habla a otros nativos del Nordeste, con los ojos puestos en el Brasil, en América latina y en el mundo. Una criatura humana que se considera hermano en la debilidad y en el pecado de todos los hombres, de todas las razas y de todas las regiones del mundo. Un cristiano que se dirige a cristianos, pero con el corazón abierto, ecuménicamente, hacia todos los hombres de todos los credos y de todas las ideologías. Un obispo de la Iglesia católica que, a imitación de Cristo, no viene a ser servido sino a servir. Católicos o no católicos, creyentes o incrédulos, escuchen todos mi saludo fraterno: Alabado sea nuestro Señor Jesucristo».[78] El obispo de Recife comienza así su senda profética. «No es justo suponer que porque luchemos contra el comunismo ateo defendamos el capitalismo liberal; y no es lícito concluir que somos comunistas porque criticamos con cristiana valentía una posición egoísta del liberalismo económico». Critica el que se haya encarcelado a dirigentes del MEB, de la JUC, de la Acción Popular (movimiento de laicos), de la Confederación Fraterna de los trabajadores rurales. El Padre Senna, Alméry y otros están en el exilio. Cientos de sacerdotes presos. La compañía Marplan de sondeos de opinión indica un 63 por ciento de la población contra la revolución, sin embargo nadie, ni el mismo episcopado desea el retorno de Goulart.

77. Cfr. JOSÉ DE BROUCKER, *Dom Helder Câmara*, DDB, Bilbao, 1970, p. 36.
78. En *Marcha*, n. 9, enero 1968, p. 6.

El 7 de mayo de 1964, Tristâó de Atayde (Amoroso Lima), escribe en la *Fohla de Sâo Paulo*: «Cuando son depuestos hombres de reputación mundial en el plano de la educación como Anisio Teixeira, en el plano de la sociología como Josué de Castro, en el plano de la economía como Celso Furtado, simplemente porque piensan de manera diferente a la nueva ideología dominante, estamos ante un plan de terrorismo cultural. Cuando se coloca en prisión filósofos puramente metafísicos como Ubaldo Puppi, sin saberse el por qué, o jóvenes líderes intelectuales como Luis Alberto Gommes de Souza y otros, simplemente porque se considera que sus métodos de alfabetización son subversivos, estamos ante un plan de terrorismo cultural. Cuando la policía del Estado difunde instrucciones para limpiar el país y prescribe lo siguiente: "Advertimos especialmente a los órganos de la Acción católica... para que se aparten o abstengan de actividades incompatibles no sólo con su programa sino igualmente con los intereses permanentes de la Nación y de la población", como lo que Mussolini intentó hacer con la Acción católica italiana, como si la Iglesia en Brasil se encontrara bajo la tutela del Estado totalitario, estamos ante un plan de terrorismo cultural». Todo ello lleva al episcopado a tomar una decisión, todavía ambigua en la declaración «Sobre los acontecimientos que tuvieron como consecuencia la caída de Goulart».[79] Más valiente en cambio el documento de los obispos del Nordeste sobre «Es preciso instaurar en el país un orden cristiano».[80]

La posición, todavía, no es unánime. Un cardenal Rossi de Sâo Paulo (ya que Monseñor Motta se retiró voluntariamente) celebró todavía una misa porque «la misericordia de Dios y la valentía, la piedad y la fuerza de sus hijos, descartaron el inminente complot comunista (¿Goulart?) que quería llevar a esta Nación cristiana a la triste zona del silencio». Mientras un Monseñor Scherer, obispo de Porto Alegre, protesta por la persecución del joven profesor Ernani Fiori, líder de la «inteligencia» de Rio Grande, maritainiano que derivará al pensar existencial y hegeliano. Sin embargo, se podría decir, el enfrentamiento entre el gobierno militar y la Iglesia no era abierto. Sólo en 1965 se producirá dicho enfrentamiento, que no ha terminado en 1971 al escribir estas páginas, y que significa el mayor de los acontecimientos entre la Iglesia y el Estado, por su significación profética en la historia de la Iglesia latinoamericana —cuyos antecedentes fueron la lucha de los obispos en el siglo XVI por la defensa del indio, y, dentro de una doctrina de la cristiandad, los «cristeros» mexicanos del comienzo del siglo XX, hecho éste último sumamente equívoco y ciertamente no profético sino de signo conservador.

El 11 de mayo de 1965 el obispo de Santo André, Dom Jorge Marcos de Oliveira, dirige una carta abierta a Castello Branco, en la que en una de sus partes dice: «Amamos al Brasil y a sus hijos, pero ¿hasta cuándo el General Hambre esperará para desencadenar una guerra civil...? Somos contrarios

79. Publicada en la *Revista Da Conferencia dos religiosos...*, julio 1964, pp. 403-405.
80. Cfr. *Ecclesia* (Madrid), 1 de agosto 1964, pp. 13-14.

a la guerra. La condenamos y la tenemos como contraria a nuestra formación cristiana y a la índole del pueblo brasileño. ¡Cuán felices seríamos si, cuando levantamos nuestros ojos al cielo de la patria, en vez de ver los aviones que llevan nuestros soldados armados hacia un país hermano (Santo Domingo), pudiéramos ver las más diligentes medidas empleadas en la solución de la grave crisis brasileña!»[81] Esto no impide que el cardenal Rossi declare en New York que el «Brasil se encuentra en la buena vía» y que el gobierno intenta lo que la Iglesia desea. Sin embargo, de regreso a São Paulo hace notar la espantosa desocupación y la falta de pan, contradicciones que le harán perder mucha de su autoridad. Mientras tanto Dom Helder es ya objeto de un allanamiento de su Palacio episcopal, y continúa su prédica. En marzo del 65 habla sobre el «Diálogo entre el mundo desarrollado y el mundo en desarrollo»,[82] pero será el 31 de marzo de 1966, al negarse a celebrar una misa en conmemoración de la revolución del 64 que el conflicto se hace violento. Dom Helder escribe al Comandante del IV Ejército que en verdad se trata de «una reunión cívico-militar con tonalidades políticas».[83] Será entre el 12 al 14 de julio, en Recife, cuando, procedente de una reunión de los obispos del Nordeste, a partir de informes elevados por la ACO (Acción católica obrera del Nordeste) y la JAC (Juventud agraria) reunidos a tal efecto en febrero, se dió a conocer el «Manifiesto de los obispos del Nordeste»,[84] lo que desencadena una crisis entre la Iglesia y el Estado. «La ambición y el egoísmo sin freno de unos —dicen los obispos— han creado esta situación actual, en la que los pobres son sacrificados en provecho de los privilegiados.» De inmediato se acusa a Dom Helder de organizar un complot. El 27 de julio el *Diario da Noite* de São Paulo anuncia que los militares prohíben la circulación del «Manifiesto». Fray Chico, dominico francés de esa ciudad declara días antes (el 31 de julio) que en Brasil existe «un régimen policial que no respeta los principios sagrados de las libertades esenciales». Acusa de estar torturándose a dirigentes estudiantiles. Mientras tanto el general Gouveia do Amaral, comandante del IV Ejército, hace distribuir una circular entre los párrocos y sacerdotes del Nordeste sin autorización de los obispos, donde critica violentamente a Dom Helder. La campaña en contra suyo se extiende por todo el país; en un artículo del 21 de agosto publicado en el *Jornal de Comercio* (Recife) por Gilberto Freyre, junto al famoso Gustavo Corçâo —en posición análoga a Maritain y von Hildebrand en Europa— y con el obispo Castro Mayer, de Campos (Sâo Paulo), critican el «Manifiesto» porque impide «al país, tal como lo desea, repeler de manera decisiva al comunismo». En la editorial del 6 de octubre el editorialista del *Estado de Sâo Paulo* apoya la posición del obispo de Campos. Mientras tanto el mismo Castelo Branco cambia al comandante del IV Ejército y nombra al

81. Cfr. *IL ¿PP?*, p. 174.
82. Cfr. *Mensaje*, marzo-abril 1965, pp. 135-138.
83. Cfr. «Evolución de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en Brasil», en *Noticias da Igreja Universal* (Sâo Paulo) n. 46-47, 15 febrero 1968.
84. Cfr. *ICI* (Mex), 7 de septiembre 1966, p. 30.

general Souza Aguiar, lo que en cierta manera es interpretado como un triunfo de Dom Helder. Dom Fragoso, obispo nordestino de Crateus, Valdir Calheiros, auxiliar de Rio, Vicente Scherer, de Porto Alegre, y muchos otros defiende públicamente al obispo de Recife. Por su parte, el 18 de agosto, el cardenal Rossi deplora que «se juegue a la Iglesia contra el Gobierno» (el cardenal defiende el *statu quo*). Amoroso Lima en *A Folha de São Paulo* compara el 18 de agosto a Dom Helder con Dom Vital. Este último obispo, de la época del Imperio, defendió a la Iglesia contra el Estado, «ahora, Dom Helder, representa el pasaje de la Iglesia polémica (a la defensiva) a la Iglesia misionera». Efectivamente, y esta es una de las notas esenciales de la etapa que estamos estudiando (la décima etapa de la historia de la Iglesia en América latina: 1962-   ): la Iglesia no intenta ya hablar y luchar para defender sus privilegios o derechos adquiridos en la época de la cristiandad, sino que se juega y sacrifica en función de servicio simplemente por el pueblo oprimido, sacrificado. El Brasil en ésto es un país clave, esencial, paradigmático.

El XXVIII Congreso de la Unión Nacional de Estudiantes se debía celebrar en Belo Horizonte. Por orden policial se prohíbe la reunión y se amenaza a todos a fin de que no presten ningún local. Sin embargo el Congreso se lleva a cabo, secretamente, en el convento franciscano.[85] El 4 de agosto, en Rio, el franciscano fray Guido Vlasman declara la causa por la que se diera asilo a los estudiantes: «El gobierno está interesado en mantener a la Iglesia en una posición superada, tentando imponer un tipo de cristianismo liberal, esto es, el divorcio entre la vida cristiana y la profana (política).» Se amenaza con la prisión al P. Corazza, asesor de la JUC, a dirigentes estudiantiles. El 1 de agosto fray Chico OP había defendido a los estudiantes; el 2 es encarcelado. La Acción católica, la JEC, JUC, JAC pasan prácticamente a la clandestinidad. En septiembre las manifestaciones estudiantiles son reprimidas brutalmente; reaccionan movimientos de laicos, sacerdotes y obispos. El mismo obispo Dom Aniger, el 22 de septiembre en Piracicaba, está a la cabeza de la manifestación estudiantil. En octubre del 66 el mismo arzobispo de Brasilia, Dom José Newton, es acusado de subversión.

El 1967 trae nuevas tensiones: la aplicación al Brasil de la *Populorum Progressio;* el «Movimiento por la paz» lanzado el 11 de junio en la Iglesia de Santo Domingo por fray Chico cuando interpela a los fieles, que están de pie: «Quien esté de acuerdo en que debemos protestar contra la guerra, quede de pie» —y todos los fieles permanecieron de pie—; las declaraciones, que veremos en otro apartado, de algunos obispos sobre Cuba; el manifiesto de la ACO del Nordeste del 1 de mayo donde se declara en el documento titulado «Nordeste: desarrollo sin justicia» que «asístese en el Nordeste a la sustitución de una estructura feudal por una estructura capita-

85. Los delegados estudiantiles entraron el 30 y 31 de julio a las Misas del convento. Confundiéndose con los fieles. Pasaban de la Misa al convento. Salían del convento usando el mismo procedimiento.

lista»; el 6 de noviembre el ex-ministro Raimundo de Brito acusa a los sacerdotes del Nordeste de sembrar la subversión. Todo esto hace estallar el conflicto abierto, de los cuales sólo ejemplificaremos con cuatro acontecimientos. En este año es sustituido Castelo Branco por Costa o Silva. El 3 de julio la policía invade violentamente el bloque F del Conjunto residencial de la Universidad de Sâo Paulo, expulsa a estudiantes, maltrata a muchachas, detiene a un sacerdote. Esta vez el cardenal Rossi, 127 profesores, 50 sacerdotes protestan contra la violencia policial. Un mes después se reúne la UNE clandestinamente, ahora en el convento benedictino de Campinas (Sâo Paulo). El 2 de agosto la policía (SNI) encarcela a 11 benedictinos norteamericanos de Vinhedo y Campinas y al prior dominico fray Chico. Nuevamente la reacción es unánime. El cardenal Rossi protesta el mismo día ante el gobernador. El 4 de agosto *O Estado de Sâo Paulo* publica un editorial sobre «Las órdenes religiosas y la Seguridad Nacional». Nuevamente reacciona el cardenal, el que es ahora personalmente atacado. El clero de la arquidiócesis defiende a su obispo el 6 de agosto: «Su Eminencia, el cardenal Motta fue muchas veces llamado comunista por la prensa. Su Excelencia Dom Helder Câmara ha sido acusado de herejía... Y ahora, el mismo diario, viene a acusar a Su Eminencia.» Sin embargo, un grupo de señoras de AC de Sâo Paulo, y después monseñor Scherer de Porto Alegre, critican a sacerdotes que «utilizan para promoción de ideas personales el prestigio que les viene de su dignidad».

Un segundo conflicto de importancia fue el de la «Radio educadora do Maranhao», bajo la responsabilidad del obispo de Motta e Albuquerque en la diócesis de Sâo Luis, que fue suspendida por ocho días por haber leído el 6 de septiembre, día de la Independencia, un texto que comenzaba diciendo: «¿Es verdadera esta Independencia que festejamos? ¿Es que un país que tiene más de treinta millones de subalimentados es independiente?... El Brasil es un país rico, pero ¿adónde van sus riquezas?» El obispo protesta contra la policía exclamando: «En una región de muertos es necesario trabajar para que los hombres vivan.»

Nuevo conflicto produjo el discurso de Dom Helder ante la Asamblea Legislativa de Pernambuco, al declarárselo «ciudadano pernambucano». Aunque estaba presente el general Souza Aguiar, el obispo dijo que «si mañana, Joaquín Nabuco (héroe de la liberación de los esclavos) llegase a Recife y recorriese, por ejemplo, nuestra zona de cañaverales, ¿sentiría o no necesidad de reabrir la campaña abolicionista...? Sin el efectivo entendimiento del Tercer Mundo no conseguiremos pasar de la situación de mendigos a la categoría de pares». El 30 de noviembre, cuando se le concedió al general igual dignidad, dijo en su discurso: «Es necesario luchar contra los invasores comunistas y contra sus aliados, inclusive los cretinos útiles» (referencia, sin lugar a dudas, al obispo).

El 5 de noviembre fueron encarcelados por la policía bajo orden militar, cuatro jóvenes católicos que distribuyen en Volta Redonda unos folletos im-

presos por la Juventud Diocesana Católica (JUDICA). El 11 de noviembre se produce un allanamiento al Palacio episcopal de Dom Valdir Calheiros, obispo de Volta Redonda. El obispo hace una declaración en el *Jornal do Brasil* que es retirado de la circulación por el ejército (el 14 de noviembre). El obispo entonces publica un documento que es leído en las Iglesias el 19: «En tanto el coronel Armenio está preocupado por descubrir personas subversivas, yo estoy preocupado: 1. Por un acuerdo salarial que se viene arrastrando desde hace cinco meses. 2. Por la diferencia que este aumento traza entre unos y otros...» El mismo diario arriba nombrado publica el 23 un editorial: «Vestiduras rojas.» El 27 el general Aragâo, representante de la línea dura explica que «la Iglesia ha llegado a ser el asilo de los enemigos de Dios y de los hombres... La Acción popular se confunde con la AC» —ambas tenidas por subversivas—. El diputado Moreira Alves presenta el mismo día en la Cámara de Diputados una lista de 52 sacerdotes presos, exilados, sumariados o procesados en Brasil desde marzo de 1964. El 29 de noviembre la Comisión Central de la Conferencia de Obispos del Brasil en «La misión de la jerarquía en el mundo de hoy», integrada por 22 obispos de todo el país, examina el caso de Dom Valdir. La declaración que es conocida el 1 de diciembre dice que «es nuestro deber explicar mejor lo que sea nuestra misión. Misión ignorada por unos, mal comprendida por otros y deliberadamente falsificada por ciertos grupos que pretenden servir a la Iglesia para la promoción de sus propios intereses. Ni la incomprensión, ni las distorsiones nos impedirán continuar nuestra función por mandato divino y que ha marcado la presencia de la Iglesia en nuestra historia... Proclamar la defensa de la *civilización cristiana* y, al mismo tiempo, negar la misión de la Iglesia en la defensa de los valores humanos, significa defender un paganismo disfrazado. Nos admiramos por la transformación mágica de violentos liberales y agnósticos en defensores de un cristianismo desencarnado, lejano del Evangelio».[86]

El 1968, año de Medellín, manifiesta la dramática existencia en Brasil de una auténtica «Iglesia del silencio». Dom Antonio Batista Fragoso, obispo de Creteus, expone una ponencia en Belo Horizonte, en enero, sobre «Evangelio y justicia social»:[87] «Cristo no vino sólo a liberar al hombre de sus pecados. Cristo vino a liberarlo de las consecuencias del pecado. Estas consecuencias se encuentran en nuestra casa, en nuestras calles, en nuestra ciudad, en el interior de nuestro país; y se llaman prostitución, discriminación racial, marginación de los campesinos, falta de caminos y carreteras, falta de casa... Aquellos que califican a los defensores de la justicia como comunistas, están luchando para implantar un régimen subversivo en Brasil, ¿por qué? Por que los pobres no esperan nada de los que detentan el poder económico.» En julio, el mismo obispo, presentó el valiente documento sobre «La doctrina de la seguridad nacional» citado más arriba, donde muestra

86. Cfr. *ICI* (Mex) 302 (1967).
87. Cfr. *Marcha*, n. 17 (1968), pp. 13-20.

la ideología de fondo del militarismo brasileño con comparación con la doctrina aria de Hitler y sus antecesores vía Hegel, Fichte, Gobineau, donde «Cristo fue sustituido por el mito de la raza y de la sangre» —en nuestro caso por una paganizada visión de la cultura «occidental y cristiana»—. Dom Helder, mientras tanto, de regreso de Europa, lanza el 19 de julio, en Rio, una cruzada no violenta: «Movimiento de presión moral liberadora», que es apoyada por muchos obispos, que prepara el camino de Medellín. Viene allí, nuevamente, una fuerte campaña para que Roma destituya a Dom Helder, tal como acababa de acaecer con Monseñor Podesta, obispo de Avellaneda en Argentina. La campaña contra Comblin lleva más agua al molino. Sin embargo el mismo episcopado publica una declaración sobre los «Imperativos evangélicos del desarrollo integral de nuestra Patria», el 20 de julio.[88] En agosto se conoce la valiente carta de 350 sacerdotes a sus obispos, en vista de Medellín,[89] donde se habla de la «situación del pueblo brasileño» como el de «un pueblo asesinado».

El 1969 es un año de violencia. Las torturas en manos de la policía se multiplican. Sacerdotes, religiosas, laicos son objeto de inhumano tratamiento. El Padre Juan Talpe testimonia, ya en Chile que «a veces se encuentra el cadáver con las uñas de las manos y los pies arrancadas, los ojos vaciados y el cuerpo vergonzosamente mutilado. Tal fue el caso de Juan Lucas Alvez, de Rio de Janeiro».[90] Treinta y nueve sacerdotes de Belo Horizonte hacen llegar a la Conferencia episcopal un documento sobre las torturas, donde se acusa a los tres cardenales el haber aceptado que se aplique la pena de muerte. En efecto, ante la enfermedad de Costa e Silva se hace cargo del gobierno una Junta, que decreta la pena de muerte contra la subversión. El Episcopado se inquieta y lo hace público el 21 de noviembre del 68. Dom Valdir de Volta Redonda acusa al gobierno por las torturas; en réplica es nuevamente investigado. El cardenal Sales, entonces, denuncia por su parte los abusos y violencias, en especial contra el «Escuadrón de la muerte» (cuerpo paralelo de la policía) a quien responsabiliza de más de mil asesinatos. El mismo Papa Pablo VI habla el 25 de marzo del 1970 sobre las torturas en el Brasil. El gobierno pareciera ya ser insensible a toda llamada. El enviado especial al Vaticano, coronel Manso Neto, no ha podido ser recibido por el Papa. Ante la repercusión internacional de los hechos el gobierno acusa al episcopado de traición nacional, de desprestigio al Brasil. Por último, se piensa aún juzgar a 17 obispos del Nordeste, ante tribunal militar, por considerarse su actividad contraria a la «Seguridad del Estado», actitud generalizada en América latina y que según la agencia noticiosa holandesa KNP es un plan que se origina en la CIA (Centro de Inteligencia Norteamericana). Las torturas continúan,[91] pero la Iglesia no ha abandonado

88. Cfr. *Mensaje* (Madrid), octubre 1968, pp. 14-15.
89. Cfr. *IL ¿PP?*, pp. 178-192.
90. En *Mensaje* (Santiago) n. 184, noviembre 1969, p. 568.
91. Cfr. *Mensaje*, n. 189, junio 1970, pp. 237 ss.

su actitud. La muerte de un sacerdote de Recife, como veremos después, da a la Iglesia brasileña un auténtico mártir cristiano y sacerdotal.

bb) *El golpe de Estado de 1966.* Si en el Brasil la actitud decidida de la Iglesia, comenzando por sus obispos, es ejemplar; en *Argentina* la posición profética en lo social y político será adoptada más bien por los laicos y sacerdotes, faltando un tanto clarividencia en el episcopado. La revolución de Onganía de 1966 serán un hecho paralelo, y de análogas consecuencias, al golpe de Estado brasileño de 1964.[92] El proceso del catolicismo argentino comienza entonces de abajo: desde el laicado. Con Perón actuó un catolicismo de derecha, nacionalista, integrista en lo teológico. Contra Perón, desde el 1954, se comprometió un catolicismo social, democrático en lo político, abierto a los problemas sociales, sin vocación de poder, con un ideal de «nueva cristiandad»: Democracia cristiana, filosofía maritainiana, que se concretan en el partido del mismo nombre, en el «Humanismo» universitario, en la Acción católica del 55 (perseguida por Perón y por ello antiperonista). Autonomía de lo temporal en un dualismo casi entre la Iglesia y el Estado. Sólo en 1960 aparece una fuerza con conciencia nueva: la JUC, en la reunión de Lavallol. Las reuniones posteriores de Santa Fe (1961), en el Embalse (1962) y en Tandil (1963) logran ver claramente que la experiencia «Humanista» y la DC son un cristianismo social, pero «la izquierda cristiana es integrismo de izquierda», es «el mito de una nueva cristiandad». El 1962 viene a confirmar la necesidad de nuevos caminos: el 18 de marzo ganan los peronistas las elecciones, Juan XXIII indica un nuevo espíritu, en octubre comienza el Concilio Vaticano II, y por su parte el Episcopado ha dado a conocer una declaración «Sobre la situación nacional» el 29 de junio, donde se deja ver el caos institucional.[93] En el 63 aparece el «Social-cristianismo», la DC se abre al populismo y el peronismo, se organiza el grupo de «Economía humana», muchos jucistas entran en organizaciones de izquierda. Mientras tanto el cardenal Caggiano juega el papel de conciliador entre sectores del ejército y Guido, que ejerce funciones presidenciales. En el 1964 la CGT lanza un «Plan de lucha» que es antecedido por un hecho insólito en aquella época: el Padre José Ruperto encabeza la «Marcha de los Desocupados» del gremio de la carne de Berisso (frigoríficos Swift y Armour). Disuelta la manifestación, pese a la prohibición policial, sigue sólo el Padre Ruperto durante 10 kilómetros hasta llegar a La Plata y entregar a la Legislatura el memorial donde se dice: «Ha llegado el momento de obrar.» La presencia jucista hace que se produzca el primer conflicto sacerdotal latinoamericano de importancia: el Padre Viscovich, Decano de la Facultad de Ciencias Económicas, Nelson Dellaferrara, José Gaido y Vaudagna se declaran en tres reportajes hechos públicos: («Nuevos fariseos ven a la Iglesia

92. Véase el informado estudio de Norberto Habegger, «Apuntes para una historia», en *Los católicos posconciliares en la Argentina*, Galerna, Buenos Aires, 1970, pp. 91-202. El libro está dedicado al padre Pereira Neto y Juan C. Loureiro.
93. Cfr. *Criterio*, 26 de julio 1962, pp. 543-546.

como una empresa industrial»; «entre la Iglesia de la Bolsa de comercio y la Iglesia de la CGT, me quedo con esta última»). El arzobispo Ramón Castellanos reacciona y aparece así un conflicto que no se soluciona todavía en el presente. El clero joven toma ahora conciencia (describiremos en un apartado especial la evolución de esta cuestión esencial para la Iglesia latino-americana). El cardenal es nuevamente mediador, ahora, en 1964, entre Illía, electo presidente, y la CGT que ocupa 4.000 fábricas con más de 1.900.00 obreros en huelga. La actitud católica se va radicalizando: integrismo de derecha, progresismo reformista.[94] El 28 de junio de 1965 se reúnen 80 sacerdotes, Monseñor Podestá, obispo de Avellaneda, y Quarracino, de 9 de julio, en Quilmes. Una nueva imagen de la Iglesia comienza a surgir.[95]

El 28 de junio de 1966 se repite el caso brasileño: ahora es el débil gobierno de Illía el que cae ante el golpe del general Onganía. Ahora suben los católicos, grupos preferentemente tradicionales, «Cursillos de Cristiandad», antiguos dirigentes del «Humanismo» y DC, que deben compartir el gobierno con liberales en política económica. El propósito de la «Revolución de 1966» es unir el ejército y la Iglesia, como fundamento de la defensa de la «civilización occidental y cristiana». Las relaciones Gobierno e Iglesia son estrechas, lo que no impide que el 10 de octubre el Estado argentino renuncia a presentar candidatos para obispos, es decir, el régimen patronal ha concluido para siempre. El 28 de julio Monseñor Devoto, obispo de Goya, manifiesta su inquietud por cuanto pareciera que entre «la jerarquía y el gobierno existiera un compromiso». Monseñor Podestá declara que «la identificación con cualquier régimen político perjudica a la Iglesia» (16 de agosto). Los conflictos se producen inmediatamente. En primer lugar acontece el enfrentamiento de la redacción de la revista *Tierra Nueva,* principalmente antiguos dirigentes de la JUC, con el cardenal Caggiano (fundador en su época de la AC, que sólo admite en la Iglesia una obediencia vertical y estricta). La revista quiere repensar los fundamentos teológicos e históricos de la praxis cristiana; el cardenal criticará, justamente, que «la revista Tierra Nueva utiliza un lenguaje entre histórico y profético».[96] Más importante todavía es el conflicto cordobés en torno a la parroquia Cristo Obrero, donde 70 universitarios ayunan en señal de protesta. Los sacerdotes José Gaido y Dellaferrera los apoyan; deben poco después renunciar, y en la carta de despedida, octubre de 1966, declaran que «la experiencia pastoral de Cristo Obrero ha sido violentamente interrumpida».[97] Tercer conflicto. Presente en todas la manifestaciones de renovación, Monseñor Podestá, es objeto de críticas provinientes del Gobierno, de la Jerarquía y del Nuncio apostólico. El 4 de diciembre de 1967 se releva al obispo que había asumido

94. Cfr. *Criterio,* 28 de mayo 1964, editorial.
95. Cfr. *IL ¿PP?,* pp. 97-103. Sobre los acontecimientos que describimos hasta 1969, puede consultarse la colección de documentos reunidos en *Los católicos posconciliares...* (doc. 1-60).
96. Cfr. «La pastoral sobre Tierra Nueva», del 8 de diciembre de 1966, en *Los católicos posconciliares,* pp. 287-291.
97. *Ibid.,* pp. 274-279.

en 1962 y desde entonces había sabido crear una actitud populista. El 2 de noviembre del 67 declara públicamente: «Hago personalmente responsable al Nuncio Apostólico del deterioro que se ha producido.» Y aún acusa diciendo que «contrariamente a lo que jamás hubiera podido creer ni pensar, la difamación y la calumnia se lanzaban al público, incluso desde algunos altos círculos eclesiásticos».[98] Por su parte el obispo de San Luis, Carlos Cafferata, enjuicia el 8 de mayo de 1968 al Gobierno, así como el 7 de enero de ese año Monseñor Víctor Gómez Aragón, obispo de Tucumán, había salido en defensa del sacerdote Sánchez y lo enfrenta con el gobernador. Monseñor Iriarte, obispo de Reconquista, había hecho conocer una pastoral sobre la «vergonzosa explotación» de los habitantes de la región del nordeste argentino.[99] En Mendoza, Córdoba, Tucumán, San Isidro y por último Rosario el conflicto sacerdotal crea un clima de enfrentamiento, hasta que el 17 de julio de 1968, cuando los fieles impedían que se hiciera cargo el nuevo cura nombrado por el arzobispo Bolatti, la escolta de 70 policías uniformados produjo una refriega general, resultando heridos 5 habitantes de Cañada Gómez con balas de calibre 45. Se produce después el hecho que terminará por derrocar a Onganía: el «cordobazo». El 29 de mayo de 1969 obreros de las plantas industriales, en huelga, se hacen presentes en el centro de Córdoba. Barricadas, tiroteos, manifestaciones que reproducen en Argentina el «mayo» de París. Cristianos comprometidos se unen a la disconformidad multitudinaria; obreros y estudiantes expresan violentamente su hastiada ausencia. El obispo de Presidente R. Sáenz Peña, Monseñor Italo Di Stefano, sale en defensa de la juventud: «Puedo atestiguar que su espíritu es limpio, auténtico, renovado y renovador... Mucho del espíritu del Evangelio campea en ellos.» Por su parte 17 sacerdotes mendocinos dicen que «la actitud de nuestros estudiantes no puede ser tomada a la ligera... Nuestro cómodo apego a la tranquilidad nos vale este estado de minoridad permanente a que nos condenan los regímenes militares sucesivos. De ninguna manera quiere nuestra reflexión alentar a los viejos políticos profesionales... Es el pueblo —y sólo él— quien se moviliza».[100] El Gobierno, sin embargo, no deja de presentarse como católico. Los conflictos obreros de la obra del Chocón-Río Colorado exigieron al obispo de Neuquén, Monseñor Francisco de Nevares, efectuar una reflexión sobre «La situación económico-social del norte de Neuquén»[101] y en especial una conferencia de prensa,[102] donde no teme decir que lo que pareciera ser «la mayor obra argentina del siglo XX podría transformarse en la mayor vergüenza argentina del siglo XX». Por último, el Gobierno piensa consagrar la Argentina a la Virgen

98. *Ibid.*, p. 186. Sacerdotes, laicos y sindicalistas salen a la calle; la policía los reprime.
99. Más adelante describiremos los conflictos sacerdotales que en Argentina cobran especial relieve.
100. *Ibid.*, pp. 394-396.
101. Cfr. *Criterio*, n. extraordinario, noviembre 1969, pp. 890-894; dada en Neuquén, el 11 de noviembre.
102. *Criterio*, 9 de abril 1970, pp. 222-223.

de Luján, y en su anuncio del 12 de noviembre de 1969 el presidente habla de que «en su carácter de Presidente de la Nación» ofrecerá a la Virgen el país. Los «Sacerdotes para el Tercer Mundo» declaran que «esperamos que el pueblo no responda a una tal invitación en la que la religión servirá para calmar sus inquietudes». Los obispos están divididos. El pueblo en la absoluta indiferencia. El Episcopado se reúne entre el 18 al 26 de noviembre y la consagración se lleva a cabo el cabo el 8 de diciembre. El año 1970 contemplará la aparición del extremismo guerrillero urbano; la todavía no aclarada captura del ex-presidente Aramburu, su muerte, y la intencionada manera de querer comprometer al sacerdote «tercermundista» Alberto Carbone, que después de largo juicio, acusado de encubrimiento (pero en verdad de «secreto de confesión») es dejado en diciembre en libertad. El Gobierno quiso una condenación del movimiento sacerdotal por parte de la Iglesia. El Episcopado, en días que desde Roma se comunicaba la excomunión del sacerdote correntino Marturet, efectúa una declaración que es exhortativa y crítica pero no condenatoria: deja desconforme al Gobierno de Levingston y a los sacerdotes.[103] Con motivo del año nuevo de 1971, Monseñor Zazpe, arzobispo de Santa Fe y presidente del Departamento de Pastoral del CELAM, escribe una valiente pastoral sobre la situación del país, sobre las injusticias y la posición de la Iglesia. El obispo de Paraná, Monseñor Tórtolo, presidente de la Conferencia de obispos, no deja de anotar que los obispos no deben dejarse guiar por su «opinión personal» sobre los acontecimientos. Es decir, en Argentina, mientras los sacerdotes van testimoniando ante el pueblo su presencia, los obispos se encuentran atados al carro del poder sin discernir claramente cuál debe ser su compromiso en la hora presente. «La historia reciente nos muestra que hasta concluido el Concilio fue más bien una Iglesia conservadora; en el período inmediatamente posconciliar dominó una línea liberal, progresista, de modernización y renovación; últimamente, comenzaron a acentuarse las corrientes de orientación socio-política, revolucionaria y popular.»[104]

cc) El golpe de Estado de 1968. En el 1962 el Perú contempló un triunfo electoral de Haya de la Torre. Los militares la anularon y por nueva elección subió al gobierno la coalición de Belaunde Terry. El Episcopado había recordado en una carta pastoral «Política, deber social», la posición cristiana antes de las elecciones de 1963. Ese mismo año surgen focos guerrilleros, que después son confundidos casi con un proceso de apropiación de la tierra, que se acelera en 1964. Belaunde decreta la pena de muerte y lanza una represión sangrienta en las zonas amazónicas de la Sierra, en los reductos donde caían montañeses y campesinos. La pérdida de confian-

103. Véase esta cuestión en *Sacerdotes para el Tercer Mundo. Crónica. Reflexión*, Publ. del mov., Buenos Aires, 1970, pp. 116 ss. Sobre la declaración de la comisión del episcopado y la respuesta del movimiento véase *Polémica en la Iglesia, Búsqueda*, Buenos Aires, 1970: la comunicación fue dada a luz el 12 de agosto.

104. GERA-RODRÍGUEZ MELJAREJO, «Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina», en *Víspera* n. 15, febrero 1970, pp. 86 ss.

za, el deterioro de toda su política llevó a que en la noche del 2 de octubre de 1968 se produjera un golpe militar —semejante al brasileño y argentino—, pero con características mucho más nacionalistas no dependiente, de inspiración más social, con carácter más popular. El cardenal Landazuri-Ricketts declara que se alegra en la «afirmación de la soberanía nacional y la independencia económica que representa la recuperación total del complejo petrolero de Talara (que tan mal visto fue en Estados Unidos)... Al mismo tiempo, formulo votos para que la Nación retorne, por el sano ejercicio del sufragio democrático, a la normalidad constitucional».[105] La actitud distinta del militarismo peruano ha evitado, en grandes líneas un enfrentamiento, aun con laicos y clero. El mismo episcopado aprobaba en 1970 la «Ley de comunidades industriales», medida desarrollista importante. Esto no significa que Perú se encuentre en el mejor de los mundos posibles. Muy al contrario. Ya en marzo de 1968, reunidos en Cieneguilla, un importante grupo de sacerdotes apoyados después por el cardenal, emitió una «Declaración de sacerdotes peruanos» donde se muestra cómo «El Perú es una nación proletaria del mundo», y, por su parte, «la mayor parte de los peruanos son proletarios en el Perú».[106] La interpretación socio-política quizá «llame a algunos la atención y traten de deformarla o censurarla —dicen los sacerdotes—», pero se trata «de que la historia de la Iglesia y la historia del mundo se influyen mutuamente». El mismo Episcopado concluye la reunión de la Conferencia nacional del 20 al 25 de enero de 1969 con una declaración sobre «La Iglesia denuncia esta situación de pecado». Ante la ocupación de templos por parte de obreros, en especial la catedral de Trujillo, se puede ver la conciencia cada vez más atenta en lo socio-político de la Iglesia peruana. El ONIS-Norte, movimiento sacerdotal del que nos ocuparemos más adelante, declara en favor de los obreros despedidos por las Industrias Metalúrgicas Triumph: «No queremos ni industrias ni parques industriales si éstos han de servir para hacer más ricos a los ricos y más pobres a los pobres.»[107] Es de notar que el 24 de junio de 1969 el Presidente, general Velasco Alvarado, en su discurso sobre el decreto-ley de la reforma agraria citó un párrafo de la declaración que sobre la cuestión había hecho el ONIS (Oficina Nacional de Investigación Social) el 20 de junio.

dd) *La situación ante Stroessner.* En el *Paraguay* el general Alfredo Stroessner, que gobierna desde septiembre de 1954, había logrado dominar a la Iglesia y no tener entonces enfrentamientos directos, aunque un valiente sacerdote, el Padre Ramón Talavera había en su momento producido una reacción por sus declaraciones, prédicas, huelgas de hambre y movilizaciones, lo que le valió la expulsión del Paraguay. En el 1958 una huelga general de trabajadores debió replegarse ante el método violento policíaco del Gobierno. El episcopado no se hizo sentir sino en pocas ocasiones. Por

105. Cfr. *ICI* (Mex) 323 (1968).
106. Cfr. *IL ¿PP?*, pp. 288-299; en *Marcha*, n. 17 (1968), pp. 21-25.
107. *IL ¿PP?*, p. 324.

ejemplo el 28 de junio de 1963 se publica una pastoral sobre el desarrollo, y sobre «la evasión de capitales nacionales que constituye un grave pecado de egoísmo».[108] En el 1964 una carta pastoral colectiva hace conocer cómo el 50 por ciento de las uniones son libres y el 50 por ciento de los hijos son ilegítimos en Paraguay. Es necesario dar a la familia un «espacio vital» físico, económico, jurídico, moral y religioso. Habrá sin embargo que esperar hasta 1969 para contemplar un conflicto directo. El obispo de Villarica, Monseñor Felipe Santiago Benítez, se ocupó especialmente por los obreros de la compañía de Rosado, que vieron sus ranchos reducidos a escombros. Esta y otras actitudes del obispo hicieron que el gobierno lanzara una orquestada campaña contra el prelado. Por su parte los Jesuitas eran igualmente perseguidos, y un periódico oficialista publicó «la acusación calumniosa contra tres de los obispos del Paraguay de estar implicados en los planes de guerrillas».[109] El 23 de abril los sacerdotes de Villarica, en número de 75, hacen una declaración mesurada pero profética. El descontento estudiantil sube; hay huelgas, manifestaciones. Los obispos abogan por los prisioneros políticos que Stroessner mantendría incomunicados, unos 100 entre hombres y mujeres, que se encuentran sin defensa, sin juicio. Todo llega a su culminación cuando los obispos protestan airadamente contra el proyecto de ley sobre «Defensa de la democracia y el orden político y social» (ley que de un modo u otro emana de la CIA americana y que se inspira en medidas tomadas por el militarismo brasileño, argentino, etc.).[110] El 22 de octubre el Gobierno realiza diversos actos represivos: en primer lugar expulsa del país al Padre Francisco de Paula Oliva, jesuita, profesor de la Universidad católica, y trata brutalmente a una procesión de Vía Crucis apaleando, hiriendo e insultando a sacerdotes, religiosas y laicos. El arzobispo de Asunción, Monseñor Aníbal Mena Porta, excomulga a las autoridades responsables en un *Mensaje* dado el 26 de octubre.[111] Poco después se incauta la policía de la publicación oficiosa del episcopado «Comunidad», lo que hace que el 31 de octubre se dirija por carta abierta el secretariado general del episcopado al ministro de educación y culto. Todavía el 7 de diciembre el episcopado denuncia un proyecto de Stroessner de formar una Iglesia nacional.

ee) *La región Caribe.* En esta región los enfrentamientos van en aumento. El dictador de *Haití*, Duvalier, que gobierna desde 1957, ha dado a las otras repúblicas ejemplo temprano de represión contra la Iglesia. En noviembre de 1962 se conocía ya la expulsión de sacerdotes en Gonaïves.[112] Poco después el sacerdote Milán es encarcelado en Puerto Príncipe, por actividades subversivas. El episcopado excomulga a Duvalier. En 1964 son expulsados todos los jesuitas de la Isla, en número de doce. El dictador no admite a la Iglesia como poder paralelo; usa toda su fuerza para eli-

108. Cfr. *ICI* 192 (1963) p. 8.
109. Cfr. *IL ¿PP?*, p. 283.
110. Cfr. *Cuadernos para el diálogo* (Madrid) noviembre 1969, pp. 39-40.
111. «Paraguay: un grito en la noche», en *Mensaje*, n. 189, diciembre 1969, p. 620.
112. Cfr. *ICI* 183 (1962), p. 12.

minar su influencia aunque se ocupa menos del hecho que el 90 por ciento de la población sea analfabeta. Pasan los años y la situación no cambia. Todavía en 1969 se expulsan diez sacerdotes, el último de los cuales sale del país el 22 de agosto. La dictadura dice luchar contra el comunismo siguiendo la línea del Departamento de Estado norteamericano. Expulsa nuevos sacerdotes, los tortura, los hay en prisión. Sin embargo se presenta Duvalier como campeón de la fe cristiana y define a «la revolución duvalierista» como «revolución humana y cristiana».[113]

En la vecina república de *Santo Domingo*, desde la caída de Trujillo en 1961, y del derrocamiento de Juan Bosch en septiembre de 1963, la Isla vivió bajo una Junta militar que fue apoyada por una intervención directa de los Estados Unidos en 1965. La Iglesia ha vivido muy de cerca todo ese caos institucional y político. En 1963 Monseñor Beras clamaba por la necesidad de una reforma social en una pastoral que fue leída en todas las iglesias, donde se aplicaba a Santo Domingo las directivas de la encíclica *Mater et Magistra*. Después de la intervención militar el episcopado insiste en la responsabilidad de los cristianos ante la cuestión política, pero él mismo se declara prescindente políticamente en las elecciones del 1 de junio de 1966. Se han producido expulsiones de sacerdotes en 1969, pero todo alcanzó la significación de un grave conflicto, cuando el gobierno negó la entrada al país de los Padres Sergio Figueredo SJ y Gratiniano Varona OP, el 13 de junio, de regreso de un viaje. El episcopado y los prelados de las Órdenes se dirigieron al gobierno. Figueredo decía, dirigiéndose a sus superiores de Roma, que «mientras nuestros programas de TV se mantenían en la esfera de lo estritcamente religioso y en la pastoral sexual, como era lo corriente, no tuvimos ningún problema. Pero, desde el momento en que empezamos a dar a conocer los documentos sociales de la Iglesia, y a reflexionar sobre nuestra realidad concreta ... el resultado lo estoy viviendo ahora.[114] El 29 de junio de 1970 se expulsaron dos religiosos de La Salle, cerrándose en signo de duelo todas las Iglesias del país el domingo siguiente.

En *Puerto Rico* la Iglesia toma a veces la responsabilidad política-profética de la causa latinoamericana. Por ejemplo, en 1963 el obispo Aponte, auxiliar de Ponce, se declaraba contrario a la enseñanza del inglés en las escuelas. Pero nunca ha resonado en la Isla voz tan clara como la de Monseñor Parrilla Bonilla, obispo sin sede, tomando la cabeza en manifestaciones en pro de la independencia. El día del «Grito de Lares» (el 23 de septiembre de 1970) el mismo obispo quemó públicamente las libretas militares de cinco mil ciudadanos portorriqueños: «Es Cristo a quien debemos ver detrás de todo movimiento de liberación... ¿Cómo comprender tantos compromisos de parte de una institución (La Iglesia) llamada por vocación a ser profética?» Y agregó: «Lograr la liberación política y socio-económica es

113. Cfr. *Le nouveau monde* (Puerto Príncipe), 18 de agosto 1969.
114. Cfr. *IL ¿PP?*, pp. 359-366; véase William Wipfler, *The Churches of the Dominic Republic in the ligth of history*, CIDOC, Cuernavaca, 1966, pp. 101-113.

realizar lo que hizo Moisés y Jesús. Es a los ministros del Señor a los que les toca comprometerse en la liberación. En los años próximos habrá cada vez más sacerdotes, religiosos y laicos en las prisiones, en las cámaras de torturas... Sería una desgracia para la Iglesia de Cristo si no aporta su testimonio en la inmensa tarea de liberar al mundo de la esclavitud en todas sus formas».[115] En marzo de 1969, el mismo obispo había lanzado un llamamiento al clero de la Isla, que terminaba diciendo: «el sistema capitalista con su característico lucro ilimitado, de competencia desquiciadora de valores espirituales, y el carácter absolutista de la propiedad sin contenido social, tiene que dar paso a un sistema socialista popular de factura democrática en la que el hombre y la sociedad sean lo primordial».[116] Con estas palabras podemos ya encarar el apartado siguiente, comentando, sin embargo y previamente, lo esquemáticamente expuesto hasta aquí.

Como puede verse, la actitud de la Iglesia ante los regímenes de fuerza —podríamos todavía indicar los de Nicaragua, Panamá, etc.— no es ya la de mera defensa de los privilegios que le quedaban desde la cristiandad colonial. La Iglesia ahora crea conflictos porque sale en defensa del hombre, porque lanza hacia adelante, proféticamente, el proceso de la liberación. «Pedimos también que se abandonen métodos tan condenables como son las torturas, las prisiones ilegales, los exilios y la supresión de vidas humanas... Queremos señalar que la raíz más profunda —dice la declaración de sacerdotes nicaragüenses encabezada por Ernesto Cardenal, el Rubén Dario de la liberación cristiana latinoamericana— de todo malestar social es *la falta de justicia.*» [117]

c) *La Iglesia ante el movimiento socialista y la violencia*

Si Brasil es el caso límite de un gobierno militarista, Cuba en cambio se manifiesta como su opuesto: el de un pueblo que ha elegido la vía del socialismo.

aa) *La situación en Cuba.* La Isla del Caribe, Cuba, tiene una historia distinta a sus hermanas. Descubierta el 27 de octubre de 1492 fue colonia de España hasta 1898, cuando después de 30 años de guerra de la Independencia los liberales constituyen la república. En el siglo XX la Iglesia tiene una presencia activa en la vida nacional. Se funda la AC; en el 1933 el Padre Manuel Arteaga, que será cardenal en el momento del enfrentamiento con Castro, entrega al Presidente Grau las Enclíclicas Sociales que dejan ver su influjo en la Constitución del 1940. En el 1941 surge la Democracia Social Cristiana. La Universidad Católica de Santo Tomás de Villanueva es una institución de gran peso en la cultura cubana. En 1954 fue elegido presidente Fulgencio Batista, que gobernaba en Cuba, de hecho, desde 1933 con algunos años de ausencia. En 1956, el abogado Fidel Castro, antiguo dirigente estu-

115. *ICI* 370 (1970), pp. 14-15.
116. *IL ¿PP?*, p. 347.
117. *Marcha*, n. 17, septiembre 1968, p. 21.

diantil universitario y activista en guerrillas latinoamericanas, comienza la lucha contra el dictador en Sierra Maestra. Junto a él se encuentra el médico argentino Ernesto Guevara, «reformista» en la lucha universitaria y marxista declarado. En julio de 1953 Monseñor Pérez Serantes, arzobispo de Santiago de Cuba, había dirigido una carta al coronel Del Río para interceder por los fugitivos que atacaron el Cuartel Moncada. Fidel Castro se encontraba entre los atacantes y debe la vida al prelado que aunque se le opuso poco después declarará, en el momento de su muerte: «todo lo que nos está sucediendo es providencial... Nosotros creíamos más en nuestros colegios que en Jesucristo».[118] El 2 de enero de 1959 entraba Castro en Santiago de Cuba, el 8 llegaba triunfalmente a La Habana.

La etapa cumplida por Castro en 1959 se podría denominar «democrática y humanista». Esto no obsta para que el arzobispo de Santiago haga conocer una fuerte circular «Ante los fusilamientos»,[119] del 29 de enero. El episcopado en pleno interviene nuevamente el 13 y el 18 de febrero defendiendo la enseñanza privada. La ley de la reforma agraria del 17 de mayo de 1959 alerta al episcopado con respecto a una real presencia de la doctrina comunista, incipiente, en el nuevo gobierno. En el «Congreso católico» de noviembre de 1959, reunión multitudinaria a la que asistió Castro, se coreó: «Queremos Cuba católica», «Cuba sí, Rusia no».

De diciembre de 1959 (se condena al comandante Húber Matos) hasta abril de 1961, se cumple la progresiva orientación hacia el marxismo. En febrero de 1960 se firma un convenio comercial cubano-ruso. El 27 de junio Castro dice en un discurso: «Quien es anticomunista es antirrevolucionario.» El 17 de abril de 1961 invaden exilados cubanos con apoyo norteamericano a Cuba en la bahía Cochinos. Son aplastados. Fidel gobierna ahora definitivamente. La Iglesia, no podía ser de otro modo en esa época, se opone frontalmente al régimen. El 7 de agosto de 1960 declara el episcopado que «no se le ocurra pues a nadie venir a pedirles a los católicos, en nombre de una mala entendida lealtad ciudadana, que callemos nuestra oposición a estas doctrinas, porque no podríamos acceder a ella sin traicionar nuestros más profundos principios contra el comunismo materialista y ateo. La mayoría absoluta del pueblo cubano, que es católico, solo por engaño podría ser conducido a un régimen comunista».[120] El 8 de septiembre, en la fiesta de Nuestra Señora de la Caridad del Cobre, patrona de Cuba, fue violentamente reprimida la manifestación católica, desatando en cadena una persecución violenta, expulsándose sacerdotes, religiosos y religiosas, lacios influyentes. En marzo de 1961 Castro dice que los curas son «como aliados al robo, al crimen, a la mentira; son hoy la quinta columna de la contrarrevolución».[121]

118. ALDO BÜNTIG, *La Iglesia en Cuba. Hacia una nueva frontera*, en «Revista del CIAS» (Buenos Aires) n. 193 (1970), p. 21. Nos inspiramos en este trabajo para la exposición de la cuestión cubana.
119. En *Criterio*, 26 de marzo 1959, pp. 235-236.
120. *La voz de Cuba* (La Habana) 1961, p. 97.
121. BÜNTIG, op. cit., p. 18.

Desde 1961 a 1968 la Iglesia se transforma en una Iglesia cultural, puertas adentro del templo, «Iglesia del silencio». Sin embargo, aún en esa época hay signos de cambio. Primero, la paternal posición de Juan XXIII que en noviembre de 1961 desea «prosperidad cristiana al pueblo cubano», permitiendo que Cuba nombre al Dr. Amado Blanco como embajador en Roma. En 1960 había unos 745 sacerdotes diocesanos en Cuba, en 1969 sólo 230; en aquella época 2.225 religiosas, en 1970 unas 200. En 1962 se hizo presente en la Isla el Nuncio Monseñor César Zacchi, de experiencia en países socialistas. La actitud comenzó a cambiar. En 1963 decía Castro en un discurso que «los imperialistas han querido volver la Iglesia contra la revolución, pero no lo han podido». En el mismo año Castro pide al Nuncio que envíe misioneros belgas o canadienses. Mientras tanto había comenzado el Concilio; los obispos cubanos pudieron asistir; en 1968 se reúnen los obispos en Medellín; el clero católico ha adoptado actitudes revolucionarias.

Desde enero de 1968 comienza una nueva época. Castro, al dirigirse al Congreso Intercultural de La Habana, ante 500 intelectuales de todo el mundo dice: «Nos encontramos innegablemente frente a hechos nuevos... Estas son las paradojas de la historia: ¿Cómo cuando vemos a sectores del clero devenir fuerzas revolucionarias vamos a resignarnos a ver sectores del marxismo devenir fuerzas eclesiásticas?[122] El 14 de diciembre Castro se había hecho presente en la nunciatura cuando el Nuncio canadiense confirió al de Cuba el orden episcopal, para marcar, públicamente una nueva actitud. Por su parte, hecho importante como veremos, el obispo brasileño Monseñor Eugenio Sales hizo una visita a Cuba en 1967. En 1968 el Nuncio cubano declaraba a la *Inter-Press service* (de la DC) que «la Iglesia debería comenzar a pensar el lugar que debe ocupar en la nueva sociedad (socialista)».[123]

Todo esto ha ido permitiendo el «comunicado» del episcopado cubano del 10 de abril de 1969.[124] Los obispos, a la luz de Medellín, se proponen reflexionar sobre la nueva situación. La novedad, la «originalidad reside en una renovada visión de nuestra moral social de acuerdo con las responsabilidades que nos plantea el problema del desarrollo». Desde esa visión es ahora posible a la Iglesia cubana comenzar un nuevo camino. Más aún, comenzar una defensa del pueblo cubano, ante el bloqueo económico: «Buscando el bien de nuestro pueblo y fieles al servicio de los más pobres, conformes al mandato de Jesucristo y al compromiso proclamado nuevamente en Medellín, denunciamos, esta injusta situación de bloqueo que contribuye a sumar sufrimientos innecesarios y a hacer más difícil la búsqueda del desarrollo». El «comunicado» no fue aceptado unánimemente por los católicos, pero la ASO (nueva modalidad cubana de la AC), en su reunión

122. FHEERBRANT, op. cit., p. 194.
123. *ICI* 309 (1968), p. 17. Monseñor Zacchi sostiene que Castro no es «ideológicamente cristiano, pero lo es éticamente». Véase lo que indica BÜNTIG (*op. cit.*, pp. 25-28) sobre «el hombre nuevo» en Castro.
124. BÜNTIG, *op. cit.*, pp. 50-53.

anual del 16 al 17 de agosto de 1969, reconoce al «comunicado» «como punto de partida válido para acometer la renovación pastoral».[125]

El 3 de septiembre de 1969 el episcopado hizo conocer otro «comunicado» en torno a la cuestión de la fe, su problemática, su crecimiento. Llama la atención el punto 8 sobre «el ateísmo contemporáneo», ya que «en la promoción de todos los hombres y de todo el hombre hay un campo enorme de empeño común entre todas las personas de buena voluntad, sean éstos ateos o creyentes».[126] «Esta es una hora en la que, como en todas las horas, hemos de saber descubrir la presencia del Reino de Dios en medio de los aspectos positivos de la crisis por la que atraviesa nuestro mundo en este giro de su historia.» [127]

La Iglesia ha cambiado entonces su actitud ante el socialismo; el mismo gobierno de la República Socialista de Cuba tiene otra posición que en 1960 ante la Iglesia. En efecto, en toda América latina al comienzo de nuestra década era común la condenación lisa y llana del comunismo. Por ejemplo en 1960 el episcopado peruano habla sobre «el comunismo como la negación de la sociedad».[128] En 1962 el episcopado venezolano se declara sobre la difícil situación social, sobre la nefasta infiltración comunista y el ateísmo que le es propio.[129] El episcopado centroamericano y el de Panamá lanzan una carta pastoral conjunta «Sobre el comunismo»,[130] cuestión que es nuevamente recalcada por los obispos de Guatemala en otra carta pastoral «Sobre los problemas sociales y el peligro comunista».[131] En esos años, sin embargo, se deja oír una voz discordante, el obispo de Guinea, Monseñor Tchidimbo, piensa que es posible un «socialismo africano que tendrá a Dios por centro». La cuestión se plantea en el Concilio en círculos estrechos, en conversaciones de pasillos. En febrero de 1964 (del 20 al 27) tiene lugar en París la «Semana de intelectuales marxistas», con la intervención de Yves Jolif. Comienza un diálogo que es continuado en Barcelona, en 1964, en las «Semanas sociales» sobre «La socialización». Dom Helder Câmara comienza a hablar en Latinoamérica sobre la posibilidad de un «socialismo personalista». El camino es lento. El Cardenal chileno Monseñor Silva Henríquez declara que «es necesario cambiar las estructuras sin capitalismo ni comunismo», «queremos una solución cristiana»; con el mismo espíritu se inquieta el Perú cuando el ministro Miró Quesada quiso implantar clases de marxismo en la escuela secundaria. Pero será sólo en 1967 que la cuestión del socialismo alcanzará un relieve especial en América latina —preparada, efectivamente, por el compromiso de estudiantes universitarios en Brasil, Chile, Argentina, Perú, México, etc.—. Monseñor Eugenio Fragoso, obispo de Crateus, dio una

125. *Ibid.*, p. 30
126. *Ibid.*, p. 55.
127. *Ibid.*, p. 58.
128. Cfr. *Ecclesia*, 31 de diciembre 1960, pp. 15-16.
129. *ICI* 178 (1962), p. 26.
130. *Ecclesia*, primer semestre 1962, p. 395.
131. *Anuario IB* (Madrid) 1962, pp. 153-161.

conferencia el 9 de octubre de 1967, explicando las razones que le movieron para ir a Cuba y cuáles fueron sus declaraciones al regreso.[132] «¿Por qué el obispo de Crateus ha dicho que Cuba, que la valentía de la pequeña Cuba era un símbolo y un llamado para América latina...?» El obispo da cuatro razones. La primera porque Castro luchó contra la dictadura militar de Batista y contra la imposición de los Estados Unidos, porque cuando pensó efectuar la reforma agraria «el 40 por 100 de las tierras pertenecían a norteamericanos; éstos protestaron y el Departamento de Estado dijo: Aquí, no. Entonces, en nombre de una pequeña isla de seis millones de habitantes, Fidel Castro dijo a los gigantes más ricos y los mejor armados del mundo con sus doscientos millones de habitantes: No cederemos. No retrocederemos. La reforma se hará... ¿Quién tuvo la culpa? No soy yo quien dará la respuesta. Es John Fitzgerald Kennedy... el que declaró explícitamente en el curso de su campaña electoral: La falta, la responsabilidad de la salida de Cuba de la unidad continental y su entrada bajo la órbita soviética incumbe a los Estados Unidos, que no supieron dar apoyo a sus aspiraciones, a la libertad de la pequeña isla». Y el obispo continuó diciendo: «¿Por qué el gobierno no tiene la valentía de cerrar las universidades, las escuelas secundarias y de conducir un millón de profesores para que alfabeticen y concienticen en cuatro meses los 40 millones de brasileños que tienen esta necesidad? ¡Cómo lo ha hecho Fidel Castro en Cuba!» Poco después, el 11 de marzo de 1968, Dom Helder en una conferencia en el Instituto Católico de Recife, indica que el cristiano nada tiene que temer al hecho de que el mundo marche hacia el socialismo, ya que «puede ofrecer una mística de fraternidad universal y de esperanza incomparablemente más amplia que la mística estrecha de un materialismo histórico... Los marxistas sienten la necesidad de revisar, por otra parte, su concepto de religión».[133]

El 1969 trajo nuevas sorpresas. Por ejemplo, los obispos venezolanos quieren servir de intermediarios entre los guerrilleros, dice el cardenal Quintero de Caracas, y el gobierno (se trata del COPEI, la DC venezolana, que está en el poder desde diciembre de 1968). Por su parte Monseñor Botero Salazar de Medellín, enuncia la cuestión de si «¿es posible la colaboración con los marxistas en la pastoral y en el apostolado social».[134] Doctrinariamente, el sucesor de Monseñor Larraín en Talca, Carlos González, declara en una pastoral «Construyendo en la esperanza» que se podría sostener un cierto socialismo. «No se podría en las actuales circunstancias desconocer —nos dice— el derecho de los laicos cristianos a buscar una forma de socialismo corregido. Un socialismo cuya finalidad sea construir una sociedad centrada en el hombre, en sus valores, y en la plena vocación a perfeccionarse como hombre e hijo de Dios.»[135] La situación de la juventud de la DC

132. *ICI*, 15 de diciembre 1967, pp. 39-40.
133. *ICI* 307 (1968), p. 14.
134. Cfr. *Ecclesia*, 7 de junio 1969, pp. 23-24.
135. En *Mensaje*, n. 181, agosto 1969, p. 385.

chilena, que se separa de esta (el MAPU) como la DC se había separado del Partido Conservador (la Falange), debió mover al obispo de Talca a plantearse esta grave cuestión. Lo cierto es que el socialismo es ya usado por los cristianos como formulación posible dentro de sus opciones políticas, económicas, humanísticas.

bb) *La revolución en México y Chile*. Es importante comparar la actitud de la Iglesia en dos revoluciones latinoamericanas.

Medio siglo antes que en Cuba se había comenzado la revolución *mexicana* del 1910. Sólo en 1964 la Iglesia reconocerá los aspectos positivos de esa «Revolución» en el «Documento de San Luis de Potosí» emanado de los órganos de la AC. El mismo Monseñor Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, había anticipado la noticia a la revista *Life*, del 13 de abril. La Iglesia mexicana debió afrontar la crisis en un momento de la agonía de la cristiandad colonial en el que no tenía todavía posibilidad de responder proféticamente (como lo ha comenzado a hacer en Cuba); el modo como pudo responder a la «Revolución» condiciona todavía en el 1970 la vida misma del catolicismo mexicano. En efecto, en tiempos de Calles (de 1924 en adelante) había crecido visiblemente un cierto catolicismo social [136] que hizo posible el Congreso Nacional Católico Obrero, la Liga Nacional Católica Campesina y la Liga Nacional Católica de la Clase Media. Todas estas organizaciones desaparecieron en el conflicto religioso del 1926-1929, donde los «cristeros» encarnaban todavía los ideales de la cristiandad desaparecida. La «revolución» no era marxista, y, sin embargo, fue una real revolución. Las estructuras de México cambiaron. No era una revolución proletaria (porque no había industria), ni propiamente campesina, sino del pequeño burgués contra la alta burguesía oligárquica del siglo XIX, reformista en lo agrario, liberal anticlerical en lo cultural, socializante en su espíritu. La Iglesia recibió el golpe frontalmente y quedó un tanto encerrada dentro del templo. En el culto tuvo libertad pero perdió la calle. La Iglesia mexicana no ha recuperado todavía en el presente una presencia social, cultural, crítico-liberadora, aunque pareciera que es posible una próxima apertura. «En algunos centros o círculos, desgraciadamente reducidos, el Concilio y las encíclicas han despertado interés, pero mucho menor del que merecerían, porque la jerarquía en general no ha puesto gran énfasis en ello —nos dice el Padre Alberto de Ezcurdia.» Y agrega, aludiendo a los documentos eclesiales con respecto a cuestiones sociales y respondiendo a la pregunta de si se refieren a problemas concretos: «No. Siempre se mantienen en el terreno de lo abstracto.» [137]

En *Chile* en cambio la situación es muy distinta. El triunfo de Eduardo Frei en 1964, candidato de la DC, es un momento importante dentro de la historia de los compromisos temporales de la Iglesia en América latina,

136. VÍCTOR ALBA, *Las Ideas contemporáneas de México*, FCE, México, 1960, pp. 117 ss.
137. En *Víspera*, n. 5. abril 1968, pp. 44-45.

fruto de pacientes treinta años de acción social en Chile, lección que será aprovechada por el COPEI (la DC venezolana). Pero muy importante es todavía porque posibilitó, de inmediato, la superación del ideal de «nueva cristiandad» que la Democracia cristiana tenía en su fundamento.

En 1962 el episcopado dió a conocer una pastoral colectiva acerca de «El deber social y político en la hora presente», que tuvo mucha influencia en toda América latina. Se insistía sobre la imposibilidad de colaboración con los comunistas.[138] Poco antes Monseñor Larraín, obispo de Talca, publicaba «El desarrollo económico a la luz de la *Mater et Magistra*».[139] Ese mismo año aparecía el famoso número dedicado a la revolución (noción, alcance, sentido en América latina para la conciencia cristiana) en la revista *Mensaje*, fundada por el Padre Alberto Hurtado y editada por el Centro Bellarmino. En octubre de 1963 aparecerá otro número dedicado a la visión cristiana de las «Reformas revolucionarias en América latina». La Democracia Cristiana de un débil 13 por ciento de los votos en 1957, logra el 54 por ciento el 4 de septiembre de 1964 con la consigna de «Revolución en libertad». Pero, inmediatamente, es bloqueada por las fuerzas conservadoras y de izquierda. Monseñor Larraín escribe otra pastoral en octubre de 1965 sobre «Desarrollo: éxito o fracaso en América latina»,[140] «Lo más grave —decía Don Manuel— para nosotros latinoamericanos, más que la bomba atómica es el subdesarrollo material y espiritual de los pueblos que forman el Tercer Mundo... El subdesarrollo es un mal; hay que condenarlo como un enemigo del género humano... Hay que suprimir el despilfarro. El primer despilfarro es la carrera armamentista que absorbe sumas increíbles. El problema del desarrollo y los problemas del desarme van juntos». Otros hechos como la reforma agraria eclesial (desde 1961), las «Semanas sociales» (desde 1963), la crisis de las universidades católicas desde 1967 (que comentaremos más adelante), la gran misión de Santiago (1963), el Sínodo (desde 1967) indican una gran vitalidad en la Iglesia de las costas del Pacífico. Sin embargo, el desgaste de la DC ha permitido que sea electo presidente de la Nación el candidato del Frente Popular, el Dr. Allende, el 4 de septiembre de 1970. La Iglesia ha reaccionado favorablemente ante el hecho, mostrando una actitud francamente positiva ante un gobierno socializante. El cardenal Silva Henríquez indicaba en 1970 «las responsabilidades de la Iglesia por el orden injusto que reina en América latina»,[141] lo que permite apreciar el alto grado de autoconciencia de la actitud eclesial. El cardenal fue uno de los primeros en saludar el electo presidente del Frente Popular, quien cuenta entre sus filas grupos pujantes de la juventud cristiana, socialista por principio y revolucionario por actitudes concretas.

138. Cfr. *Mensaje*, noviembre 1962, pp. 577-587.
139. Cfr. *La Voz* (Santiago), 10 de agosto 1962, p. 10.
140. Cfr. *SIC* (Caracas), junio 1966, p. 257; julio-agosto 1966, pp. 314-349.
141. *ICI* 360 (1970), p. 12.

cc) La Iglesia ante la violencia subversiva en Colombia, Bolivia y otras regiones. Iremos describiendo los ámbitos dentro de los cuales se han vivido los hechos violentos, de la violencia subversiva que emerge desde la violencia opresora y que sufre después, por su propia dialéctica, la violencia coercitiva, de mayor importancia y significación.[142]

Colombia, es bien sabido, es tierra de violencia desde su colonización, desde el siglo XVI. Para nuestros fines debemos recordar que el 7 de febrero de 1948, cuando se realizaba en Bogotá la conferencia panamericana, centenares de miles de descontentos desfilaron por las calles céntricas, repudiando al Partido Conservador. Poco después fue asesinado el líder liberal y popular, Gaitan, lo que desató la «violencia». Hasta junio de 1953 en que se hizo cargo del poder Rojas Pinillas hubo unos 200.000 muertos, los liberales mataban en recuerdo de Gaitan y por la libertad, los conservadores por Cristo Rey. En mayo de 1957 una huelga general paralizó el país; poco después Rojas Pinillas abandonaba Bogotá. Los Conservadores y Liberales firmaron un pacto en el Frente Nacional, repartiéndose la presidencia y el poder por períodos de cuatro años hasta 1974. Así fue elegido Lleras Camargo (1957), Camargo (1962) y Lleras Restrepo (1966): la oligarquía gobierna entonces de espalda a la mayoría popular, sobre la que se ejerce la violencia de la opresión. La prédica de los que defienden la revolución subversiva violenta, que toman como ejemplo a Castro, logra organizar la «guerrilla» (término originariamente campesino y no revolucionario) y de bandas dispersas se pasa a institucionalizar la revolución. Nacen así «Repúblicas socialistas», muy numerosas al comienzo pero después solo reducidas a las de Marquetalia y del Pato, ya en 1964. En un trabajo de Germán Guzmán y otros autores, sobre *La violencia en Colombia»,*[143] se hace conocer lo extendido del hecho y su historia. El episcopado colombiano efectúa una declaración condenando la violencia e incitando a la paz en 1961,[144] lo que significa, de hecho, apoyar al pacto del Frente Nacional ya que frecuentemente la violencia subversiva era fruto de la violencia opresora de la injusticia institucional de la oligarquía. En un estudio sobre «La violencia y los cambios socio-culturales en las áreas rurales colombianas», el en ese entonces sacerdote, licenciado en ciencias Políticas en 1958 en la Universidad de Lovaina y profesor de esa disciplina en la Universidad Nacional, Camilo Torres,[145] explica que la violencia campesina es debida a «falta de división del trabajo, aislamiento social, conflictos con el extra-grupo, sentimiento de inferioridad, ausencia de movilidad vertical ascendente, agresividad latente, sectarismo político». Cada

142. Recomendamos la obra del profesor de la UNBA, CONRADO EGGERSLAN, *Violencia y estructuras,* Búsqueda, Buenos Aires, 1970, en especial los tipos de violencia, pp. 22-108; y la obrita antes citada de HELDER CÂMARA, *Espiral de violencia.*

143. Ed. Tercer Mundo, Bogotá, 1962.

144. Cfr. *Anuario IB* (Madrid) 1 (1962), p. 162.

145. Cfr. *Camilo Torres,* por el Padre Camilo Torres Restrepo (1956-1966), Sondeos, CIDOC, Cuernavaca, 1966, pp. 113-178. (Acaba de aparecer una obra sobre *El Padre Camilo Torres,* de Germán Guzmán, Siglo veintiuno, México, 1968.)

uno de esos puntos es tratado en parágrafos analíticos donde el tecnicismo del sociólogo de educación europea (se cita frecuentemente a Durkheim, Weber, pero igualmente a Parson o Redfield, o Wiese) nos manifiesta una personalidad reflexiva, científica, intelectual. Concluye diciendo que «la violencia ha operado todos estos cambios (los analizados en el trabajo) por canales patológicos y sin ninguna armonía respecto del proceso de desarrollo económico del país».[146] No puede dejar de tenerse en cuenta que este estudio fue publicado en 1963 en la «Memoria del primer Congreso Nacional de Sociología», organizado por la Asociación colombiana de sociología. Camilo Torres Restrepo, además de pertenecer a una de las familias tradicionales de Colombia era parte de una élite cultural, un científico que tenía garantizada su «carrera» universitaria. Tres años después, el 15 de febrero de 1966, su cuerpo muerto se encontraba en una región de Bucararamanga: la violencia subversiva de Camilo caía aplastada por la violencia coercitiva militar. En su última «Proclama al pueblo colombiano» había escrito: «Cuando el pueblo pedía un jefe y lo encontró en Jorge Eliecer Gaitan, la oligarquía lo mató. Cuando el pueblo pedía paz, la oligarquía sembró el país de violencia. Cuando el pueblo ya no resistía más violencia y organizó las guerrillas para tomarse el poder, la oligarquía inventó el golpe militar para que las guerrillas engañadas, se entregaran. Cuando el pueblo pedía democracia, se le volvió a engañar con un plebiscito (el de diciembre del 57) y un Frente Nacional que le imponía la dictadura de la oligarquía...». Todo lo cual le lleva a concluir: «El pueblo sabe que no queda sino la vía armada.»[147] ¿Cómo pudo llegar a tal decisión? La tarea del historiador, que es la nuestra, debe ahora querer comprender más que defender. Por ello nos volveremos, resumidamente, a sus escritos anteriores.

Desde Lovaina había enviado una ponencia al «Primer seminario de capellanes universitarios»,[148] en 1956, sobre «Los problemas sociales en la universidad actual», donde se deja ver la totalidad de su carácter: todo el análisis se funda «tanto desde el punto de vista científico como desde el punto de vista ético», ya que «por la revelación sabemos que el máximo mandamiento es el de la caridad de Dios y del prójimo», pero «sabemos también que es una tentación a Dios el querer lograr un fin sin poner los medios apropiados para obtenerlo». El fundamento último del compromiso de Camilo Torres, cristiano sin lugar a dudas, para unos un verdadero santo pero ciertamente y al menos un héroe, es la pasión por una «caridad eficaz». No un amor abstracto, sino un amor real; no un ideal amor al fin, sino un concreto empuñar los medios. Por ello sus trabajos de licencia en Ciencias políticas en Lovaina («Aproximaciones a la realidad socio-económico de la ciudad de Bogotá»), como la colaboración con los «Cuadernos latinoamericanos

146. *Ibid.*, p. 174.
147. *El Vespertino* (Bogotá), 7 de enero 1966.
148. Este documento al igual de los que citaremos a continuación véanse en el volumen arriba indicado del CIDOC.

de Economía Humana» de Montevideo (sobre «El problema de la estructuración de una auténtica sociología latinoamericana»), o «La desintegración social en Colombia», y todavía «La revolución, imperativo cristiano» (publicado en francés en 1965 en *Pro mundi vita*), nos manifiestan un querer comprender lo real, lo concreto, lo popular. Como científico advertía el peligro del «colonialismo cultural latinoamericano»,[149] como sacerdote el falso espiritualismo descomprometido: aunque la misión del sacerdote «sea específicamente sobrenatural, existe el imperativo de la caridad: La Caridad nos urge. La caridad tiene por medida la necesidad del prójimo... Por esta razón muchos sacerdotes tienen que asumir funciones temporales».[150] Por otra parte, «como sociólogo he querido que ese *amor se vuelva eficaz* —el tema del «amor *eficaz*» es el fundamento del *ethos* cristiano de Camilo—, mediante la técnica y la ciencia. «Al analizar la sociedad colombiana me he dado cuenta de la necesidad de una revolución para poder dar de comer al hambriento, de beber al sediento, vestir al desnudo y realizar el bienestar de la mayoría de nuestro pueblo... La suprema medida de las decisiones humanas debe ser la caridad, debe ser el amor sobrenatural. Correré con todos los riesgos que esta medida me exija».[151] Es difícil concebir una elección, una decisión tan responsable, precedida del estudio, el análisis, durante casi diez años de investigación y compromisos. La decisión final fue una elección realmente plena, sacerdotal: «Yo opté por el cristianismo por considerar que en él encontraba la forma más pura de servir a mi prójimo. Fuí elegido por Cristo para ser sacerdote eternamente, motivado por el deseo de entregarme de tiempo completo al amor de mis semejantes... La Misa, que es el objetivo final de la acción sacerdotal, es una acción fundamentalmente comunitaria. Pero la comunidad cristiana no puede ofrecer en forma auténtica el sacrificio si antes no ha realizado, en forma *efectiva*, el precepto de amor al prójimo.» [152] Por otra parte es de notar, que para Camilo las formas posibles de cambio de estructuras tenían gradación: había el *statu quo* como en Uruguay, la represión de Venezuela, el golpe de Estado derechista del Brasil, el

149. *Ibid.*, p. 65.

150. *Ibid.*, pp. 85-86. Esta cita, de «Un sacerdote en la universidad» (*El catolicismo* [Bogotá] 28 de junio 1962). Por los múltiples conflictos estudiantiles y disturbios callejeros del 6 de junio, los estudiantes propusieron como Rector de la Universidad al padre Camilo Torres. El cardenal Concha, en franca unidad de miras con el gobierno de Lleras, ordenó al padre a renunciar como profesor. «Explícitamente me advirtió que no quería que la Iglesia tomara en el problema el partido que yo juzgaba acertado.» Camilo obedeció. El cardenal, sin embargo, no alcanzaba a comprender que la aparente no toma de partido era un franco apoyo al gobierno antipopular. Nadie puede lavarse las manos como Pilatos; porque esa actitud es ya un compromiso culpable. «Mi prelado, él que tiene la responsabilidad de conjunto, consideró que debía retirarme.» (*Ibid.*, p. 87). La historia no puede dejar de indicar responsabilidades, porque es bien posible que el Rector Camilo Torres no hubiera sido el futuro guerrillero.

151. *Ibid.*, pp. 286-287, carta al cardenal Concha Córdoba, del 24 de junio de 1965, cuando pide «la reducción al estado laical». Es necesario ver que después de obligársele a renunciar como profesor, se le obligaba a no dar cursos ni conferencias, prohibiéndosele aun escribir, lo que lleva a Camilo a decidirse que «en la estructura actual de la Iglesia se me ha hecho imposible continuar el ejercicio de mi sacerdocio.» (*Ibid.*, p. 285).

152. *Ibid.*, p. 286.

reformismo de Colombia, la revolución violenta en Cuba, o la revolución pacífica de Chile. Sin dudar, para Camilo, la mejor de todas es la «revolución pacífica ideal» con un máximo de deseo, previsión y presión social.[153] La violencia subversiva es entonces un mal, pero a Camilo se le fue presentando con el tiempo como un mal menor *necesario*. Al comienzo no pensaba de ninguna manera en ella, y en la «Plataforma para un movimiento de unidad popular» decía que «actualmente las decisiones *necesarias* para que la política colombiana se oriente en beneficio de la mayoría... tiene que partir de los que detentan el poder».[154] Ese poder tiene tres depositarios: «El poder militar en nuestro país no se justifica sino como sostenedor de las estructuras vigentes... El poder eclesiástico en nuestro país está unido al poder económico y el poder político por poseer intereses comunes.»[155] Todo esto llevó a Camilo Torres Restrepo a entrar en la vida política, como un cristiano. Se le acusó de inmediato de comunista, a lo que respondió en el «Mensaje a los comunistas» que, a partir del principio de que «busquen sinceramente la verdad y amen a su prójimo en forma eficaz... los comunistas deben saber muy bien que yo tampoco ingresaré a sus filas, que no soy ni seré comunista, ni como colombiano, ni como sociólogo, ni como cristiano, ni como sacerdote» —decía el 2 de septiembre de 1965—. Sin embargo, estoy dispuesto a luchar con ellos por objetivos comunes: contra la oligarquía y el dominio de los Estados Unidos... Juan XXIII me autoriza para marchar en unidad de acción... El ejemplo de Polonia nos muestra que se puede construir el socialismo sin destruir lo esencial que hay en el cristianismo».[156] Días antes, el 10 de agosto, el cardenal Concha había condenado públicamente la revolución violenta. El 15 de agosto lanza una pastoral donde dice que «atentar contra un gobierno legítimo es cosa reprobable por el mismo derecho natural y si alguien le pareciera dudoso de la ley natural, la autoridad de la Sagrada Escritura promulgada por la Iglesia le mostrará, como los Sumos Pontífices lo han enseñado constantemente, que es ilícito cuanto signifique desobediencia, rebelión o derrocamiento del poder legítimamente constituido».[157] Lo de lamentar en este acontecimiento mayor en la historia de la Iglesia latinoamericana es la falta de comprensión teológica, que hubiera podido conducir a Camilo a un compromiso dentro de la violencia profética y no armada; pero, ciertamente, el texto del cardenal no es exacto, ya que la Iglesia no podía decir que el gobierno emanado de un pacto era legítimo. Por razones análogas Roma había condenado a comienzos del siglo XIX las revoluciones de la Independencia que bien pronto hubo de legitimar.

El 1965 fue el año decisivo. El 19 de abril el cardenal Concha, arzobispo

153. *Ibid.*, p. 224.
154. *Ibid.*, p. 249.
155. *Ibid.*, p. 186.
156. *Ibid.*, pp. 330-331.
157. Cit. por N. HABEGGER, «La Iglesia en la historia de Colombia», en *Marcha*, n.º 9, enero 1968, p. 116.

de Bogotá, hizo una declaración mostrando la inestabilidad social y el peligro comunista. El mismo Presidente Valencia acusa a la Iglesia de «camuflar» comunistas —con evidente propósito de descalificar a Camilo Torres lanzado en el intento de organizar un Frente Popular opositor—. El mismo cardenal dice que «la Iglesia ejerce su influencia en el orden temporal por la transformación personal del hombre que acepta libremente el mensaje del Evangelio —mostrando así una visión individualista y privatizante de la fe cristiana...—. La influencia de la Iglesia en el orden temporal es obra directa de la acción de los laicos» (lo que nos indica ahora una teología de cristiandad). El 9 de junio se prohíbe a Camilo toda acción política. Ello le exije pedir la reducción al estado laical. El 18 el cardenal dice que el Padre se ha alejado de la doctrina de la Iglesia. Surge así la carta pastoral del episcopado colombiano sobre la misión de la Iglesia en el orden temporal.[158] Mientras tanto se separaba al Padre Efrain Gaitan de una publicación católica, por apoyar a Torres. En el momento que este último organizaba una manifestación en Medellín, el obispo, Botero Salazar, condena la lucha violenta. El 7 de septiembre el cardenal defiende la propiedad privada, sin distinguir entre la propiedad común y natural, la positiva, etc. Luego adviene la muerte de Camilo, que se transforma en un símbolo universal.

El 9 de septiembre de 1966 son separados Mario Bravo y Hernán Jiménez de *El catolicismo*, porque el cardenal piensa que causan desorientación. En una editorial sobre «La Iglesia y el desarrollo» habían indicado que «será necesario acometer una vasta reforma de instituciones».[159] Reaccionan 119 sacerdotes a los que el cardenal responde: «Las prescripciones del Concilio no lo obligaban ni a él ni a la Iglesia colombiana a una acción inmediata en el campo social y sí únicamente en el de la liturgia.»[160] Es justamente la «Iglesia cultural» que el asesinado sacerdote había querido superar, cuando en carta a Monseñor Rubén Isaza en 1965 había escrito: «Si la pastoral que se propone llevar a cabo es una pastoral de conservación será difícil que yo pueda colaborar de una manera *eficaz*... Si se acepta la prioridad del amor sobre todo, y de la predicación sobre la actividad de culto, se tiene que abocar la jerarquía a una Pastoral de Misión... Por pastoral yo entiendo el conjunto de actividades que deben ejercerse para implantar o incrementar el Reino de Dios en una sociedad y en una época histórica determinada.»[161] Lo que separó al cardenal Concha Córdoba de Camilo Torres es que uno estaba a la defensa de la cristiandad y el otro, por sus estudios más renovados, preveía una nueva etapa en la historia de la Iglesia: ¡la que efectivamente había comenzado y por la cual dió su vida (aunque la violencia subversiva no sea tan evangélica como la violencia profética, Camilo dió su vida

158. Cfr. *Ecclesia*, junio 1965, p. 13.
159. Art. cit. de HABEGGER, p. 118.
160. GREGORIO SELSER, «Conflicto en la Iglesia de Colombia», en *Política internacional* (Buenos Aires), n. 81, noviembre 1966.
161. *Camilo Torres*, CIDOC, pp. 224-245.

y ese es el signo supremo del amor, amor eficaz que fue el lema de su vida y en el que se cifra toda la perfección cristiana).

Pasarán los años, aparecerán los sacerdotes del grupo de Golconda, custodiados de cerca por el DAS (Departamento Administrativo de Seguridad). El Padre García retomará la idea, en 1970, de un «Frente popular de oposición». Un Padre Laín desaparecerá entre los guerrilleros de la sierra.[162] Todo esto no ha terminado y debe ser materia de reflexión teológica. Son hechos, y no deben dejarse de lado.

Bolivia es la tierra desde la cual, el que será el primer obispo residente de La Plata, escribió al Rey español una carta fechada el 1 de julio de 1550 en la que decía: «Hace cuatro años que, para acabarse de perder esta tierra, se descubrió una boca del infierno por la que entra cada año gran cantidad de gentes (indios), que la codicia de los españoles sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama Potosí.»[163] Sin describir en detalle la historia de las violencias que ha debido soportar el pueblo boliviano, debemos recordar que el 1964 significó el fin del MNR (Movimiento Nacional Revolucionario) al ser exilado Paz Estenssoro y al ocupar la presidencia el general René Barrientos. Dos años antes los obispos habían pedido al gobierno que luchara contra el avance del comunismo entre los mineros. El 15 de noviembre de 1964 se crea un «Comité pro Democracia Cristiana» para unir todas las fuerzas políticas de inspiración cristiana.[164] El 6 de octubre de 1965, 126 sacerdotes encabezados por el arzobispo de La Paz, monseñor Abel Antezana, envían a la Junta Militar una valiente carta en defensa de los mineros de la COMIBOL (Organización estatal que administra las minas del Estado), donde se muestra que el minero es explotado (ya que se le paga un salario diario menor a un dólar) por el mismo Estado, para preservar un precio injusto del estaño. Bolivia vende sus productos a 0,10 dólar la hora-trabajo, y compra a Estados Unidos productos a 3,00 dólares la hora-trabajo. Elegido Barrientos en 1966 promulga el 14 de septiembre en la nueva constitución que «el Estado reconoce y sostiene la religión católica, apostólica y romana». El 11 de abril de 1967 se declara «zona militar» el sudeste del país porque parece que hay grupos de guerrilleros. En efecto, el médico argentino Ernesto Guevara había comenzado su «Diario» el día 7 de noviembre de 1966: «Hoy comienza una nueva etapa...»[165] La violencia subversiva se enfrenta a la coercitiva. Mientras tanto monseñor Gutiérrez Granier, obispo de Cochabamba, hizo un llamado en su pastoral sobre la cuestión de las guerrillas, porque «la Iglesia ha repudiado siempre el odio y la violencia en las rela-

162. El padre Domingo Lain, español, fue expulsado de Colombia, en 1969, pero volvió para reintegrarse a la guerrilla (Cfr. *ICI* 356 [1970], pp. 11-12.) «La consagración sacerdotal exige el sacrificio total de sí para que todos los hombres puedan vivir. La violencia ni es atea ni cristiana...» (en *Ibid.*).

163. *Archivo general de Indias* (Sevilla), Audencia de Charcas 313.

164. Cfr. «Bolivia, revolución o contrarevolución», en *Víspera* 19-20 octubre-diciembre 1970, pp. 10-22. Véase declaraciones bolivianas en *IL ¿PP?*, pp. 145-150.

165. *El diario del «Ché» en Bolivia*, Siglo veintiuno, México, 1970, p. 27.

ciones humanas y sociales y repudia igualmente en nuestro tiempo las guerrillas, que son una modalidad de la guerra...», y reconoce que el gobierno legalmente constituido tiene el deber y el derecho de «repeler a la fuerza con la fuerza».[166] Pero al mismo tiempo muestra que la violencia se hace tentación por causa de la injusticia. Esto nos recuerda que en 1965, el obispo peruano de la sierra, monseñor Dammert, había protestado porque las clases poseyentes habían comprado bonos para luchar contra las guerrillas —que en verdad eran sólo campesinos armados que ocupaban las tierras—, pero no compraban bonos para costear obras de infraestructura que eliminarían las injusticias que estaban a la base de la violencia.[167] El 8 de octubre del 67 es apresado y ejecutado el comandante Ernesto «Che» Guevara. Dom Antonio Fragoso dijo el 27 de octubre: «Oremos por nuestro hermano Guevara, trágicamente desaparecido en Bolivia.» En declaración al diario de Natal, *Le Poty*: «La valentía de la pequeña Cuba podría ser, para la liberación de América latina, un símbolo y un llamado... Si uno no es capaz de ver lo que es bueno en sus enemigos no se es más cristiano... Sin embargo no estoy de acuerdo con la dictadura en Cuba... ni en Brasil.» Su compatriota, el filósofo Alceu Amoroso Lima, escribía en el *Jornal do Brasil*, siendo miembro de la Comisión Pontificia por la *Justicia y Paz*: «Puedo reverenciar sin temor el heroismo de tres hombres poco comunes, un sacerdote (Camilo Torres), un filósofo (Régis Debray) y un médico (el «Che»), porque cuando más veo la violencia (subversiva), más la repruebo y la detesto como un método de cambio social y progreso. Pero lo que no se puede negar es que estas víctimas de la violencia (coercitiva) representan, en nuestra época de pragmatismo tecnológico, un ejemplo de lo más puro que hay en la naturaleza humana, a saber: la capacidad de sacrificarse por una causa justa, una protestación desesperada de la dignidad humana contra el pesimismo, contra la falsa felicidad y contra la injusticia de la civilización, contra la prosperidad fundada sobre la injusticia.» Y todavía agrega: «El sentido de la muerte de los santos y héroes reside, exactamente, en que el sufrimiento y la muerte tienen un sentido. Morir por una causa justa, aunque por la mediación de métodos violentos condenables, tiene más valor que pactar con los defensores de la peor de las violencias, la que se presenta bajo la máscara de la paz, de la legalidad y la democracia, pero que, de hecho, es la causa del orden social injusto.»[168]

La injusticia continúa. Los grupos guerrilleros se reorganizan. El agosto de 1970 el arzobispo de La Paz, Jorge Manrique, da a conocer una pastoral pidiendo una radical transformación del país y responsabilizando en cierta manera al gobierno por el «estrangulamiento económico» y la opresión social que posibilitan la existencia de focos guerrilleros. En septiembre se excluyen a cuatro sacerdotes que son profesores en la Universidad Nacional. Los es-

166. *Criterio*, del 28 de septiembre 1967, p. 699.
167. *ICI* 249 (1965), p. 33.
168. *ICI* 301 (1967), p. 16.

tudiantes hacen huelga el 16 y se lanzan a la calle. El gobierno expulsa entonces a los cuatro sacerdotes, uno de ellos de la Orden de los Oblatos y a un pastor protestante, por «actividades políticas subversivas». Sacerdotes de la región minera de Llallagua lanzan un llamado para profundizar el proceso revolucionario. Lo cierto que esto, y otras causas, producen la caída de Ovando. El 6 de octubre toma el gobierno el general Torres. El 24 de diciembre festejaba la Navidad en Santiago de Chile el recientemente liberado guerrillero francés Régis Debray. La historia todavía no ha terminado...[169]

Antes de continuar refiriéndonos a otros cristianos que han elegido el camino de la violencia subversiva, aún armada, cabe una aclaración importante. El 1 de enero publicaba *La Croix* (París) una declaración de Monseñor Brandao Vilela, presidente del CELAM, en el sentido de que «la Iglesia mantiene su posición contraria a la violencia —aquí monseñor no especifica cuál— en la necesaria transformación de las estructuras en América latina... Es necesario sin embargo distinguir el caso de Camilo Torres y el del «Che» Guevara y Régis Debray. Camilo Torres, aunque se haya equivocado en cuanto al camino a seguir, tuvo una inspiración cristiana. Los dos restantes, por el contrario, tuvieron una inspiración marxista». No querríamos que se interprete que los ejemplos que daremos a continuación deben situarse en el mismo nivel que la «revolución verde oliva» lanzada por la OLAS.[170] Hay entonces diferencia en las motivaciones de un «Che» y los Padres de Maryknoll que a continuación describiremos.

Guatemala soportó durante una semana, en su capital, el bombardeo de aviones norteamericanos; en dicha semana, el 18 de junio de 1954, cruzaba la frontera el coronel Castillo Armas —apoyado por los Estados Unidos— y presidió la Junta Militar que derrocó al presidente Jacobo Arbenz acusado de comunista.[171] La United Fruit podía entonces continuar sin inconvenientes su explotación. Por ello cobra especial significación el conflicto producido a causa de tres sacerdotes norteamericanos de Maryknoll y de una hermana de la misma congregación, dedicados enteramente al servicio de los indios del norte guatemalteco. Thomas Melville, uno de ellos, publica en el *National Catholic Reporter* de Kansas City del 31 de enero de 1968 un artículo donde explica la situación de violencia del país. «El Movimiento de Liberación Nacional (MLN), que fue iniciado por el asesinado (en julio de 1957) presidente Castillo Armas y continuado por su heredero, no se hace escrúpulos respecto del hecho de que controla a los terroristas derechistas llamados la *Mano Blanca*. Por su parte la NOA (Nueva Organización Anticomunista), otra banda terrorista de la derecha, es conducida por el coronel del ejército Máximo

169. El 12 de enero de 1971, el general Torres, después del frustado golpe de derecha, decía: «Compañeros trabajadores, este gobierno no vacilará. No sé si será socialismo, no sé si será nacionalismo revolucionario, pero sí buscaremos la felicidad del pueblo boliviano.» (*United Press International.*)

170. Véase el art. de A. METHOL FERRE, «La revolución verde oliva, Debray y la OLAS», en *Víspera*, n. 3, octubre 1967, pp. 17-39. Véase el libro de RUBÉN VÁZQUEZ DÍAZ, *Bolivia a la hora del Ché*, Siglo veintiuno, México, 1969.

171. G. FOURNIAL-R. LABARRE, *De Monroe à Johnson*, Ed. Sociales, París, 1966, p. 117.

Zepeda Martínez... El tercer grupo terrorista de derecha, CADEG, está compuesto por rufianes... Durante los últimos 18 meses, estos tres grupos, juntos, han asesinado a más de 2.800 intelectuales, estudiantes, líderes sindicales y campesinos que de un modo u otro han intentado organizar y combatir los males de la sociedad guatemalteca.» [172] Contando su propia experiencia nos dice en lo esencial: «Yo conozco personalmente a un buen amigo y benefactor de los Padres de Maryknoll, de comunión diaria, que acusó de comunismo a un líder gremial cristiano que estaba tratando de organizar un sindicato en su gran plantación de azúcar, y de esta manera lo hizo fusilar por el ejército... Cuando la cooperativa que yo inicié entre los indios destituidos de Quezaltenango fue capaz, por fin, de comprar su propio camión, los ricos trataron de sobornar al conductor para que despeñara el vehículo. Cuando el conductor no quiso ser comprado, se hicieron por lo menos cuatro intentos para hacerlo caer de la banquina, y uno de ellos tuvo éxito. En la parroquia de San Antonio Huista, donde mi hermano, que también es un sacerdote de Maryknoll, era el pastor, el presidente de una cooperativa agraria fue asesinado por los poderosos del pueblo, incluyendo al alcalde. Cuando el caso fue a la capital de Huehuetenango, el juez ya había sido comprado y no pudo hacerse nada. Los tres líderes de la cooperativa parroquial de La Libertad, Huehuetenango, también han sido acusados de comunismo y amenazados de muerte como consecuencia de sus esfuerzos para elevar a sus vecinos... El gobierno americano —continúa el sacerdote norteamericano— ha enviado jets, helicópteros, armas, dinero y consejeros militares al gobierno que solamente hace más fuerte su control sobre las masas campesinas. El año pasado, 1967, sueldos, uniformes, armas y vehículos para 2.000 nuevos policías fueron pagados por la Alianza del Progreso... Cuando se reunieron 25 sacerdotes para tratar de organizar a los trabajadores agrícolas de las grandes haciendas en la Costa sur, los obispos de Huehuetenango (un norteamericano), San Marcos (un español), Quezaltenango (un español) y Solola (un italiano) nos escribieron a todos los implicados una dura carta prohibiéndonos tomar parte, declarando que eso no era asunto nuestro y que deberíamos contentarnos con predicar el Evangelio.» [173] Lo cierto es que el 23 de diciembre los hermanos Melville, el Padre Bonpane y la hermana Marian Peter Bradford fueron suspendidos y esta última poco después expulsada de la congregación. El vicepresidente, Marroquí Rojas, como en otras partes, acusó a la Iglesia de estar «fomentando actividades comunistas» (declaración en el *Impacto*, Guatemala). A lo que Thomas Melville responde: «No son los hambrientos los que traen la violencia, sino los ricos y poderosos que no contentos de vivir con sus bienes excesivos y mal logrados, todavía buscan tener más.» [174] «Yo —continúa— con

172. Cfr. *Víspera* 5 (1968), pp. 56-57.
173. *Ibid.*
174. *Ibid.*, p. 52, y en p. 55 puede verse una respuesta acerca de la «Teología de la violencia», donde se indica que las condiciones de excepción estipuladas por Pablo VI para el uso de la violencia se dan en casi todos los paises latinoamericanos.

dos otros sacerdotes y una monja, fuimos acusados de estar ayudando a los guerrilleros en Guatemala, y fuimos expulsados del país sin la oportunidad de defendernos.» «Como cristianos no podemos sino desear el cambio pacífico, el proceso pacífico... Son los ricos, juntamente con aquellos que tienen sus mismos intereses, los que tienen la palabra para decidir si el proceso será pacífico o violento.» El mismo Kennedy había dicho, explica Melville que «aquellos que hacen imposible la revolución pacífica, hacen inevitable la revolución violenta». El grupo parece que quiso integrarse a la guerrilla del norte de Guatemala, pero parece que volvieron a Estados Unidos donde comenzaron una cruzada contra el militarismo norteamericano en el Tercer Mundo.[175]

Muchos otros son los que, por su fe cristiana, han decidido intervenir activamente en la violencia subversiva. En Brasil se conoce el caso del Padre Soligo, sacerdote obrero que pasó seis meses en la cárcel, sin causa, y que fue torturado. Al salir de la prisión entró en la clandestinidad sin volver a su orden ni a su parroquia. Junto a él el Padre Tito de Alencar pretendió suicidarse, al abrirse las venas, siendo torturado con la picana eléctrica, teniendo que contemplar como torturaban a religiosas, en «parodias obscenas a las que se libraban los policías revestidos de ornamentos sagrados».[176] La hermana Maurina Borges de Silveira, superior del Hogar Santa Ana, cuenta que en la caserna de Ribeirao Preto, el 25 de octubre de 1969, fue torturada, con golpes, injurias, blasfemias, y hasta se le dijo: «Hermanita querida, ¿puedo llamarte hermanita, no es verdad? Yo te amo mucho —decía uno de los ocho agentes de policía civil—. Ven junto a mí... Me daría mucha pena dejarte desnuda delante de todos toda la noche... Y me tomaba el cuello, intentando acariciarme las manos, de tomarme las rodillas...»[177] Estando presos algunos campesinos junto a los dominicos de Sâo Paulo decían: «Nosotros, trabajadores del campo, pertenecemos a la clase más explotada de nuestro país... Vemos a Cristo como un hombre que ha muerto sobre la cruz para liberarnos de los regímenes tiránicos... Así, detrás de las rejas, sentimos vivamente su presencia.» La violencia coercitiva quiere mezclar a la Iglesia en el caos. En Uruguay dos eclesiásticos que pretendieron mediar entre el gobierno y los Tupamaros fueron después acusados de ser sospechosos. En Argentina se hizo todo lo posible, sin tener pruebas, de mezclar a los sacerdotes Alberto Carbone y Fulgencio Rojas en el asesinato de Aramburu. La defensa ha mostrado que todo ha sido una injusta treta de confusionismo, para culpar al Movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo en el caso (el cuerpo, pretendidamente de Aramburu, fue encontrado el 16 de julio de 1970).[178]

175. GHEERBRANT, op. cit., p. 221, nota 12.
176. *ICI* 356 (1970), p. 16.
177. Este relato de lo que es la violencia coercitiva puede verse en *ICI*, del 1 de marzo 1970, pp. 16-17. La religiosa escribió el 17 de diciembre de 1969 al Ministro de Justicia acusando a la policía por el trato recibido.
178. Véase en *IDOC-International*, n. 28, 15 de julio-1 de agosto 1970, pp. 65 ss.

La situación en el presente es entonces la siguiente. Las grandes potencias, países desarrollados y dominadores, han entrado en el fin de la «guerra fría», la coexistencia pacífica (*Pax americana*). El mismo Krustchev había enviado a Juan XXIII, con motivo de su 80 aniversario, congratulaciones para que tenga «éxito en la noble aspiración de contribuir a la consolidación de la paz sobre la tierra».[179] Mientras los poderosos llegan a la paz, el obispo de Tacuarembo, Uruguay, decía en una pastoral del año 1961: «Los animales son mejor tratados que los niños... Esta gente —obreros de campo— sufren en su carne la injusticia... Debemos recordar que los principales responsables de los males soportados por los países que han llegado a ser comunistas son los mismos que mantienen un sistema social que coloca a la gente ante un dilema: elegir el pan sin libertad o la libertad sin pan.»[180]

Dom Helder Câmara, en su discurso en la Mutualité de París, el 25 de abril de 1968, comentaba cómo Asia tiene su Bangkok, África su Alger y América latina su Tequendama. Todo ese Tercer Mundo sufre violencia. Existe la violencia de la opresión: dentro de los países desarrollados, dentro de los países subdesarrollados (con la diferencia que en éstos las oligarquías están al servicio del dominador), y la más terrible: la que los países desarrollados cumplen en los subdesarrollados, oprimidos, dominados. En un documento de sacerdotes y religiosas bolivianas elevado a Rockefeller cuando visitó Bolivia se dice: «Según reporta la CEPAL en su último informe para la Comisión Especial de Coordinación Latinoamericana (CECLA), Estados Unidos ganó más de 3.000 millones de dólares entre 1965-1967. No obstante se han reinvertido solamente unos doscientos millones anuales. Lo que es peor, estas ayudas siempre vienen condicionadas por una serie de medidas económicas y políticas... Somos un país, no pobre, sino explotado. Estados Unidos nos compra nuestra materia prima como por ejemplo el estaño a un precio de 0,10 dólar la hora de trabajo-hombre; nosotros por otra parte nos vemos obligados a comprar sus artículos manufacturados a un precio de 2,00 y 3,00 dólares la hora de trabajo-hombre»:[181] violencia dominadora.

La Iglesia hace cada vez más frecuente sus declaraciones sobre la cuestión de la violencia, pero pareciera que no se ha tomado clara conciencia que la noción de violencia es *equívoca* (no sólo análoga).[182] Dom Helder Câmara, junto al pastor Ralph David Albernathy, firmó una «Declaraçao do

179. *Osservatore Romano* del 17 de diciembre 1961, p. 2.
180. *ICI* 160 (1962), p. 15.
181. *IL ¿PP?*, junio de 1969, pp. 166-167.
182. Además de las declaraciones citadas en el texto, p. e. véase la efectuada por el episcopado ecuatoriano sobre «reforma social sin castrismo» (*Ecclesia*, 2.º sem. 1961. p. 1155); la «carta pastoral del episcopado peruano sobre la actividad social y política en la hora presente» (CELAM, junio-julio 1963, pp. 245-255); sobre «la caridad debe estar al servicio del desarrollo» del obispo Enrique Bolañes, de Costa Rica (*Eco católico* [Costa Rica], 2 de junio de 1968); sobre «la violencia ¿solución para latinoamérica?» de monseñor Román Arrieta (Costa Rica) (*Trípode* [Caracas] marzo 1969, p. 20); la *XII Reunión* del CELAM en São Paulo, declara por intermedio de monseñor Pironio (*Noticias Aliadas y Criterio* [1969], p. 924): «...condenamos la utilización de recursos nacionales y extranjeros para la compra de armas».

Recife»[183] en la que se defiende la no-violencia, en la línea del Mahadma Gandhi. Personalmente creemos que este no es el camino y diremos por qué. El fondo ontológico y aún teológico de la no-violencia queda bien expresado en el *Bhagavad-Gita* o *Canto del bienaventurado*, cap. XVIII, 2: «Los sabios llaman renunciamiento exterior al abandono de las acciones engendradas por el deseo; y llaman renunciamiento interior al abandono del interés por el fruto de las obras.» En la comprensión ontológica del mundo indoeuropeo, pero especialmente en la India, la acción positiva, y mucho más la violenta, es intrínsecamente mala porque se dirije al cumplimiento de un deseo, siendo el deseo lo que nos esclaviza a la pluralidad y nos impide retornar a la unidad del Braham. La no-violencia es psicológicamente como un movimiento masoquista que voluntariamente se hace objeto de un dolor (ayuno, disciplinas, etc.), para, en su utilización política, llamar la atención de los que ejercen el poder. En la ontología y la teología judeo-cristiana la cuestión fue siempre planteada de otro modo.[184]

Debemos decir claramente que nunca la Iglesia, ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento ni en la tradición, ha condenado la violencia. Lo que ha condenado es el uso *injusto* de la violencia. La violencia, como la pasión por ejemplo, es actitud mediativa que se justifica por su fundamento. Cuando *violentamente* un padre arrebata al hijo el cuchillo con el que éste quiere herir a su hermanita nadie dirá que ha cometido una falta. «Violencia» viene en el latín, de *vis* (fuerza). La cuestión está en el *para qué* se usa la fuerza, y de que tipo de *fuerza* se trata. Violenta la tierra el germen de la semilla cuando en búsqueda de la luz se abre paso hacia afuera; del mismo modo «desde los días de Juan el Bautista hasta ahora se hace violencia el Reino de los Cielos y los violentos se apoderan de él» (*Mateo* 11, 12).[185] El Nuevo Testamento no condena la violencia sino que propone, como la suprema manera de ser hombre, un tipo de violencia: la violencia profética.[186] Esta violencia es del tipo subversivo, pero tiene modalidades propias. Subversión (del latín *subvertere*: poner abajo lo que está arriba y viceversa) es, exactamente, lo que Jesús enuncia cuando dice: «Bienaventurados los pobres... Maldito vosotros los ricos» (*Lucas* 6, 20-24), o que María canta en el *Magnificat*: «Él ha hecho descender a los poderosos de sus tronos y ha elevado a los humildes» (*Lucas* 1, 52). Se coloca abajo (*sub-*) lo que estaba arriba (*-vertere*). Es fuerza, es coraje, es valentía, es aún audacia decir esto ante el pueblo, ante los poderosos, ante los romanos, ante el Imperio. Sin embargo, el profeta se compromete por su vida, por su palabra des-cubridora de la

183. cfr. Informativo CIDOC 70-211, y en *Iglesia viva* (España) n. 15-18, p. 257: «Una revolución del mundo por el camino de la no-violencia». En la XII Asamblea de la CNBB del 27 mayo de 1970, los obispos brasileños en «Documento pastoral de Brasilia» (NADOC, Perú, n. 154-70) se encuentran reflexiones sobre la violencia y las torturas.

184. Véase mi obra *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires, 1969, p. 94 ss.

185. Otro texto en *Lucas* 16,16, y en *Actas* 2, 2; 5, 26; 21, 35; 27,41.

186. Eggers Lan en su libro *Violencia y estructuras*, nos propone el tema pero no saca todas las conclusiones (pp. 32 ss.).

injusticia, hasta la muerte, pero sin armas, sin matar, aunque lo maten: «Jerusalén, Jerusalén, tú que matas a los profetas y lapidas a los que te son enviados» (*Mateo* 23, 37). Jesús no quiere entrar en la dialéctica que se aniquila sin superación: «Envaina tu espada; los que toman la espada morirán por la espada» (*Mateo* 26, 52). Veamos esto por partes.

Existe primeramente *la más inhumana de las violencias*, porque destruye millones de hombres, generaciones enteras: la violencia de los opresores, de los dominadores, de los Imperios, que se objetiva en estructuras injustas y opresoras, que no permiten al hombre ser hombre, y, lo que es peor, hace que los oprimidos en su desesperación sean sus propios e inmediatos verdugos (el mayordomo sobre el obrero, el policía sobre el pueblo, etc.). Los responsables históricos ante Dios, en una Humanidad como Historia de la Salvación, son las potencias dominadoras, los países desarrollados que viven sobre la explotación de los subdesarrollados.

Ante esta situación de violencia opresora se levanta la violencia de algunos pocos, los que valientemente, desafiando su egoísta conformidad, arriesgan su comodidad, su vida, para que la dialéctica opresores-oprimidos deje lugar a la conciliación del hermano-hermano. Unos, desesperados o ideológicamente convencidos, toman las armas (*violencia subversiva armada*). El cristiano tiene en esto el ejemplo de santos (San Bernardo predica la Cruzada para arrebatar por las armas los Santos Lugares a los árabes) o de héroes (Fray Luis Beltrán OFM fragua los cañones del ejército de San Martín contra los españoles). La condición para usar la violencia subversiva armada es la que enuncia Pablo VI y Medellín: es «legítima en el caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país».[187] Con razón el Padre Melville decía que «si esta situación no existe hoy día en Guatemala, en Nicaragua, en Bolivia, en Brasil, en Panamá y probablemente en todos los países de América latina, entonces las posibilidades de que se dé en cualquier lugar son puramente teóricas».[188] Difícil se le haría a un teólogo moralista católico negar en ese caso la violencia aun armada. Pero, en el crecimiento del Reino de Dios sería, de todos modos, un signo equívoco. Existe en cambio otro modo donde el signo es inequívoco, pero es signo si se guardan las condiciones (de lo contrario son paliativos, excusas).

Ante la situación de violencia opresora del Estado burgués-militarista neocolonial, la peor, se levanta la *violencia subversiva profética*, sin armas agresivas o defensivas, violencia de la «Palabra de Dios» que lleva a los que la profieren a la cruz, que levanta en el pueblo oprimido la autoconciencia de su valor y que lanza el proceso de la liberación. Jesús murió en la cruz, sin el apoyo ni la defensa de los zelotes (subversivos armados, judíos antiromanos), ante la «buena voluntad» de Pilatos (el Imperio puede darse aún

187. *Medellín*, 2. Paz, n. 19, p. 78.
188. *Víspera* 5 (1968), p. 55.

el lujo de aparecer ante sus víctimas como teniendo compasión, pero siendo la causa real de las injusticias de los oprimidos), pero acusado efectivamente por los herodianos o sacerdotes (los que oprimen internamente, en nombre del Imperio, al pueblo humilde; estos últimos son los que usufructuan «a medias» la violencia opresora —ya que en verdad Roma tiene los beneficios mayores—, y los que cumplen la violencia coercitiva). Jesús, como los profetas, propone una violencia subversiva profética sin armas, su método es la «pedagogía del oprimido».[189] La violencia subversiva con armas educa como práctica de la dominación: el dominador será eliminado y su lugar lo ocupará un nuevo dominador. La violencia subversiva profética educa como práctica de la liberación: el dominador será humanizado en la liberación del dominado.

Las condiciones de la violencia subversiva profética son distintas que las de la doctrina de la no-violencia o de la violencia armada. La violencia subversiva *profética* es «violenta» (en esto se distingue de la no-violencia), en cuanto choca, escandaliza, molesta al que vive en la estructura opresora. El intento es destruir dicha estructura, no para eliminar al opresor, sino para humanizarlo, para que sea más. Esto significa, por ejemplo, mostrar el pecado de la fabricación de armas, la falta mortal que significa bajar el precio internacional de las materias primas, el denunciar la «buena conciencia» de los que roban millones y después devuelven migajas como «ayuda al Tercer Mundo». Pero además, y por ello mismo, es *subversiva:* pone abajo los valores supremos (como el valor dinero, prestigio, el «tener más») y exhalta los valores mínimos (igualdad entre los hombres, justicia, libertad para todos). Pero la mediación no son las armas de hierro, pólvora y uniformes, sino la palabra, la pluma, la vida comprometida. Ambos compromisos pueden tener la muerte por desenlace (Jesús fue a la cruz por ejercer la violencia subversiva profética e igualmente Antonio de Valdivieso obispo de Nicaragua o el Padre Pereira Neto de Recife). No es lo mismo la víctima de las Cruzadas contra el árabe en la Edad Media, o Camilo Torres contra el ejército colombiano (héroes de la violencia subversiva armada en la línea de la «Guerra santa»), que los mártires de los circos romanos o Valdivieso o Neto. La muerte del profeta es martirio («testimonio» inequívoco que libera al mismo opresor, a la policía y al ejército que lo asesina). La muerte del héroe por una causa, aun justa, no es la muerte sin embargo del santo. Entre el héroe y el santo está la distancia, del signo equívoco de la lucha que aniquila al dominador, al signo inequívoco de la lucha que libera al dominador y al dominado en un proceso histórico que, de todas maneras, se sabe escatológico, porque ninguna etapa histórica será absoluta, la última, el Reino de los Cielos en la tierra. El tema queda, simplemente, indicado.

Digamos por último: el profeta debe ser *pobre,* para ser libre con respecto a las estructuras de la violencia como opresión; debe ser *sabio,* para

189. Título de la obra de PAULO FREIRE.

abarcar cuanto sea posible la amplitud y profundidad del pecado de la opresión; debe ser *arrojado,* para no temer ser violento; debe ser *veraz,* para mostrar auténticamente lo que descubre y que los opresores quieren encubrir; debe estar dispuesto *a morir,* porque la vida (*vis,* fuerza y violencia derivan de la palabra *vida*), la liberación crece y es regada con «la sangre de los mártires». Jesús no manchó sus manos con sangre romana; su sangre tampoco manchó a los romanos: los salvó, los liberó, porque «el Hijo del hombre no ha venido para ser servido sino para servir y *dar su vida* en rescate de *la multitud*» (*Mateo* 20, 28); Jesús tuvo una vocación «populista».

d) Apoyo a la reforma agraria

La cuestión de la «reforma agraria» tiene una gran importancia teológica e histórica en América latina. No debe olvidarse que en la conquista las tierras se repartieron entre los conquistadores, y los indios fueron encomendados para trabajarla. Los propietarios de las tierras, terratenientes (los que «tienen» la tierra), constituyeron la oligarquía que ejercía el poder hasta 1929, fecha que, esquemáticamente, se podría indicar como origen de la burguesía industrial incipiente. Modificar la tenencia de las tierras es eliminar el poder de la clase oligárgica-agraria. Se trata de una cuestión política, económica, cultural y religiosa.

Tomaremos una fecha reciente por punto de partida. En 1961 se supo que el Padre Antonio Melo, de veintiocho años, al frente de 2.0000 campesinos ocupaba tierras, ayudado por estudiantes de la universidad católica en la región brasileña de Pernambuco, siguiendo en parte el ejemplo del líder Juliâo. El gobierno terminó por entregar las tierras a los ocupantes.[190] Dom Helder Câmara, en ese entonces secretario del episcopado, firma como miembro de la comisión especial la aprobación del proyecto de reforma agraria que se discutirá en el parlamento. El mismo cardenal de Sâo Paulo, C. C. de Vasconcelos Motta, propone a Goulart una reunión en el instituto católico *Frente Agrario* para estudiar la distribución de tierras a los que no la tienen. El episcopado en «Reforma agraria frente al comunismo»[191] muestra que la reforma es propuesta como dique al avance comunista (se trataría de un modo de adelantarse y plasmar un modo de propiedad generalizada pero no estatal). Se critica, al mismo tiempo que al comunismo, también a las clases posesoras porque «sus abusos constituyen una actitud suicida». Contra el cardenal Motta se levanta Monseñor Geraldo de Proença Sigaud, arzobispo de Diamantina (Minas Gerais), y monseñor Antonio de Castro Mayer, obispo de Campos (Río), declarando que «las expropiaciones de tierras son ilícitas». Al mismo tiempo, Dom Sigaud publicaba un «Catecismo anticomunista», en momentos que el obispo de Santo André, monseñor Jorge Marcos de Oliveira, defendía a un grupo de huelguistas. El epis-

190. Cfr. *ICI* 160 (1962), pp. 10-15.
191. Cfr. *Ecclesia,* 15 mayo 1962, pp. 16-18.

copado, el clero y el laicado, toda la Iglesia, irán adoptando actitudes diversas y hasta antagónicas ante esta cuestión que nos servirá de signo. Esto no obsta para que el episcopado brasileño lance un mensaje el 3 de abril de 1963 sobre la necesidad de una triple reforma: agraria, fiscal y electoral, como aplicación de la encíclica *Pacem in terris*, documento firmado por los tres cardenales. El nordeste había sufrido sequías espantosas en 1953, 1958...; el *sertâo* era abandonado por número creciente de campesinos. En 1955 *Ligas camponesas* de Juliâo lanzó la consigna: «La tierra al campesino.» El 70 por ciento de los habitantes son analfabetos en esta región con menos de 100 dólares de renta anual por persona.

La derecha católica, influenciada por la francesa (por los grupos «Verbe», «La cité catholique», etc.), se hacen presente un poco en todas partes en América latina. En México, la revista «Puño» del MURO (Movimiento Universitario de Orientación Renovadora), bajo la dirección doctrinaria de Víctor Manuel Sánchez, publicó un artículo ultra integrista del Padre Castellanos. Le respondió el Padre Allaz OP, quien fue apoyado por el arzobispo de México, Monseñor Miranda, y por la Orden Dominica. Todo esto en 1963. Aparecen en *El Día* (México) artículos de González Pedrero («Juan XXIII y Primo de Rivera») y otro de López Cámara, profesor de Ciencias Políticas en la Universidad Autónoma («Las dos Iglesias»). Las reacciones son favorables al Padre Allaz. Por su parte el Padre Castellanos debe dejar el país, y Monseñor Miranda prohíbe el MURO en los colegios religiosos (en 1964). Es justamente reafirmando la posición del arzobispo que el «Comité de las organizaciones católicas» expide un comunicado donde, por primera vez, muestra el aspecto positivo a los ojos de los cristianos de la revolución de 1910 (en reunión tenida entre el 9 al 12 de octubre de 1964).

Mientras tanto el Brasil ha tenido su golpe militar. Monseñor Padim protesta de que se acuse a la AC de infiltración comunista; «en una época que hasta al Papa Juan XXIII se le ha llamado comunista, no podemos admirarnos que fieles católicos, fieles a su jefe espiritual, reciban tal suerte». Sin embargo, en Bello Horizonte, numerosos católicos rosario en mano, marchan públicamente oponiéndose a la reforma agraria; la marcha fue organizada por Lionel Brizzola; la AC desaprueba esa manifestación. Ya veremos como en Chile los cristianos han adoptado una actitud mucho más positiva, pero existe igualmente en ese país andino un grupo de laicos vinculados al fundado en Brasil, que se denomina *Fiducia*, que acusa a Frei de ser el Kerensky chileno,[192] porque propicia un sistema donde la propiedad privada será suprimida. De la misma manera la revista «Cruzada» (de la sociedad argentina de defensa de la «Tradición, familia y propiedad», de origen brasileño y de propagación en Chile, como hemos dicho: *Fiducia*) lanza en 1965 una campaña contra la CGT: «Queremos saber —dicen— si son

192. Véase la obra de FABIO DA SILVEIRA, *Frei, el Kerensky chileno*, Ed. Cruzada, Buenos Aires, 1968; PLINIO CORREA DE OLIVEIRA, *Transfondo ideológico inadvertido y diálogo*, Cruzada, Buenos Aires, 1966; IDEM, *Revolución y contrarevolución*, Ed. TFP, Buenos Aires, 1970.

cristianos y anticomunistas o anticristianos y marxistas», ya que las reformas propuestas por la CGT coincidirían con el marxismo y al tocar la propiedad privada se opondrían al catolicismo y a la civilización occidental.[193] La revista *Mensaje* escribe que «hace pocos días leíamos en *El Mercurio* una inserción pagana del grupo *Fiducia* que contenía 860 firmas de 'campesino y obreros de Curaví'». Se trataba de una expresión de protesta contra «la reforma agraria que no es una ventaja para la clase obrera», y el origen de la cuestión se encontraba en que se había cumplido la expropiación de un fundo perteneciente al presidente de *Fiducia*. El texto termina diciendo: «Pedimos que Nuestra Señora libre a Chile del socialismo, que es la muerte de la civilización cristiana.»[194]

Querríamos ahora proponer algunas reflexiones, como un alto en el camino. No se puede decir, *indiscriminadamente*, que la Iglesia defiende la propiedad privada. Por ejemplo, la propiedad de un bien robado no puede ser defendido. ¿Y la herencia de un bien robado? ¿Son hispánicas las tierras que por violencia armada, se preguntaban los teólogos salmanticenses del siglo XVI, se arrebataron a los indios americanos? Cuando el General Roca, en su expedición a la Pampa argentina en el siglo XIX, fue entregando a sus lugartenientes las tierras que iba expoliando a los indios, ¿poseen aquellos realmente una propiedad con más derecho que los primitivos habitantes expulsados violentamente? Además, se piensa que hay un solo tipo de propiedad. En verdad, en la doctrina secular de la Iglesia, en las Escrituras, los Padres y la tradición, la propiedad es análoga: en primer lugar, se encuentra la tenencia o posesión común de la Humanidad sobre todas las criaturas:[195] va con respecto a terceros, que es derivada de la anterior por ser «distinción de las posesiones» comunes,[196] de derecho natural secundario o que se denominaba tradicionalmente «derecho de gentes»: propiedad privada.[197] San Basilio de Cesarea, monje cenobítico, decía que «la comunidad de bienes (practicada por dichos monjes) es una norma de existencia más adecuada que la propiedad privada, y la sólo —agrega en su sentido fuerte el Santo Padre— conforme a la naturaleza».[198] Alguien puede hoy escandalizarse de tal texto, pero si adopta esa actitud, manifiesta, al mismo tiempo, no conocer la «tradición» aunque crea inspirarse en ella. Pero esto no es todo, porque no toda propiedad privada es de derecho natural. En un primer sentido, la propiedad privada o privativa puede ser de una persona o un grupo (en este último caso una sociedad anónima, pero igualmente los

193. Véase C. BECCAR VARELA (h) y otros, *El nacionalismo, una incógnita en constante evolución*, Ed. TFP, Buenos Aires, 1970, en especial pp. 239-240.
194. Número 187, marzo 1970, p. 100.
195. «Communis omnium possessio» (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, *I-II*, q. 94, a. 5, ad. 3).
196. «Distinctio possessionum» (*Ibid*).
197. Cfr. SANTIAGO RAMÍREZ, *El derecho de gentes*, Studium, Madrid, 1955, en especial p. 192. La escuela moral de Roma, cuyo vocabulario se deja ver en las encíclicas papales, ha olvidado la doctrina tomista del *ius gentium*, y se ha inspirado en las doctrinas modernas (Cfr. RAMÍREZ, pp. 189-190, nota 575).
198. P.e. SAN BASILIO DE CESAREA, *In Hexam. Hom., VII* (*Patr. Migne, Graeca*, XXIX, col. 147).

miembros de un país que tienen propiedad exclusiva de los bienes del país privativa de los otros países). En un segundo sentido, la propiedad privada puede ser positiva. En el ejemplo dado arriba, los indios tenían propiedad privada del clan sobre sus tierras, mientras que los lugartenientes de Roca sólo tuvieron propiedad positiva («por modo de determinación» positiva de la voluntad del general invasor).[199] Dos aclaraciones todavía. Es de propiedad natural un medio *necesario* para la vida humana (material, cultural, religiosa), es decir, hay derecho natural sobre los bienes de los que no puedo privarme, si esto ocurriera se frustraría mi ser humano. Sobre todos los demás bienes que no son estrictamente necesarios para mi perfección *no tengo derecho natural* sino solo positivo. Es de la más antigua tradición cristiana y esta es la segunda aclaración, de que «en caso de extrema necesidad todo es común».[200]

A partir de estos principios tradicionales en el catolicismo puede decirse lo siguiente: la propiedad privada no es ilegítima en principio (por naturaleza), pero puede serlo *de hecho*. Puede ser ilegítima la propiedad lograda por la violencia de las armas, (en la conquista o posteriormente por parte de los ejércitos nacionales en contra del indio y en favor del oligarca), la comprada a demasiado poco precio, o con engaños. Aun en el caso de que sea legítima, no toda la propiedad es de derecho natural, sino la *necesaria* para el pleno desenvolvimiento de la persona. No tiene entonces propiedad por derecho natural (sino sólo positivo) la *United Fruit* sobre sus tierras en Centro América, tampoco el terrateniente que vive en las grandes ciudades y que posee centenares de hectáreas que otros las trabajan para él. Él posee por derecho *natural* lo que necesitaría para vivir honestamente él y su familia: *todo lo demás* lo tiene por derecho *positivo*. Pero *todo lo demás* es de derecho *natural* de los trabajadores de su campo, y que no tienen sin embargo sobre ello derecho *positivo*. Pero, además, en casi todas nuestras naciones latinoamericanas se encuentra «el caso de extrema necesidad, donde todo es común». Es sobre estos principios tradicionales, de teología escolástica católica, que comenzó en Chile una toma de conciencia sobre la «reforma agraria».

Pertenecen entonces a una etapa superada los reclamos del obispo cubano de Matanzas, que se opuso en 1959 a la reforma agraria en Cuba,[201] y las opiniones vertidas por el cardenal de Bogotá, monseñor Luis Concha, cuando se preguntaba en 1961: ¿Por qué hablar de una reforma agraria?[202] El episcopado chileno, guiado por la clarividente posición de Monseñor

199. «Per modum determinationis» (SANTO TOMÁS, *In X Ethic. Arist. ad Nicom. expositio*, L. V, lect. 12, n. 1023).

200. «In extrema necessitate omnia sunt communia» (Véase la tesis defendida en la Gregoriana por GILLES COUVREUR, *Les pauvres ont-ils des droits?*, Univ. Grego., Roma, 1961). En SANTO TOMÁS véase II-II, q. 66, a. 3, c.; *Ibid.*, a. 7, c. HUGUCCIO en su *Summa ad pre. Decr.* (APP. 2, pp. 290-291) dice: «Iure naturali omnia sunt communia, id est tempore necessitatis indigentibus communicanda».

201. Cfr. *Mensaje* (Madrid) junio 1959, p. 3.

202. *Rythme du Monde* (París) 4, 1961, pp. 212-222.

Manuel Larraín, dictó una carta pastoral el 11 de marzo de 1962 sobre el hombre de campo chileno que sufre el yugo del liberalismo, por lo que la Iglesia se compromete a efectuar un plan de reforma de las tierras que pertenecen a la Iglesia:[203] «Por nuestra parte, conscientes, como somos, de la situación del campesinado y deseosos de colaborar, no sólo con la doctrina fundamental, sino además con el ejemplo de las realizaciones concretas, hemos acordado en la Asamblea Plenaria del presente año, encomendar el estudio de una eventual colonización de las propiedades agrícolas que están en propiedad y libre uso de la Jerarquía.»[204] Monseñor Larraín había comenzado en 1961 una experiencia en la propiedad «Alto Las Cruces» de 342 hectáreas regadas, repartida en 12 familias; el cardenal de Santiago, Silva Henríquez, casi simultáneamente hacía lo propio con «Las Pataguas» de 1.213 hectáreas a disposición de 80 familias.[205] Pronto se creó la INPROA (Instituto de Promoción Agraria), porque nada era dar las tierras sino educar cooperativamente a los agricultores, capitalizar la cooperativa, tecnificar la explotación, comercializar adecuadamente los productos. *Misereror* (Alemania) y la comunidad de Taizé posibilitaron la formación del capital inicial de INPROA. En 1965 los jesuitas chilenos ofrecen fundos de 1.128 y de 5.256 hectáreas al Instituto de Promoción Agraria. Cuando sube al gobierno la DC, por el proyecto de reforma del artículo 10, inc. 10 de la Constitución, se piensa realizar una reforma agraria más a fondo. Lo cierto que las tierras de la Iglesia son confiscadas para continuar la reforma comenzada.[206] Aún en 1967, el obispo de Concepción, monseñor Sánchez Beguiristain, al dejar su residencia da igualmente a la reforma agraria un fundo de 2.700 hectáreas.

No sólo la Iglesia chilena ha dado su testimonio. El obispo de Maracaibo, monseñor Domingo Roa, defendió a los indios de la tribu Yupa, cuyo jefe Abel Ramírez fue asesinado el 21 de diciembre de 1961 por hombres pagados por los propietarios, diciendo: «Tiene derecho a poseer sus tierras.» Nosotros diríamos: tienen derecho *natural,* pero en nombre del derecho *positivo* se los asesina. Los obispos Pineda, Valdivia, Ortiz y Coronado, de Huánuco, Huancayo y Huancavélica en el Perú, han distribuido sus tierras eclesiales en 1962 entre los campesinos. Este hecho influenciará notablemente la «toma de las tierras» que se producirá en el Perú y Bolivia. En junio del mismo año 62 los terratenientes acusan en Huancavélica a dos sacerdotes que trabajaban entre indios, primero de robo y después de violar a menores; se los encarcela. Los obispos los defienden y muestran como son vulgares malidicencias para desautorizar sus trabajos sociales en favor del indio. *El comercio* (diario de Lima) revela la cuestión y los dos sacerdotes

203. Cfr. Criterio, 8 de noviembre 1962, pp. 824-827; 22 de noviembre 1962, pp. 866-870.

204. *Ibid.*, p. 870. Sobre la reforma agraria véase JACQUES CHONCHOL, «La reforma agraria», en *Mensaje* (Santiago) 123 pp. 563-571, gestor de la reforma agraria en la Iglesia, en la DC y en el actual gobierno de Allende.

205. Cfr. GUILLERMO LEUTA, «Aspectos de la Iglesia chilena», en *Marcha,* n. 9 (1968), pp. 80-85, nota 5-7.

206. En 1965 el cardenal había todavía hablado de que «una reforma agraria justa es indispensable» (*Criterio,* 27 de enero 1966, p. 71).

quedan en libertad, con gran escándalo de los propietarios. En 1963 el obispo de Cuzco, Monseñor Jurgens Byrne, distribuye entre los campesinos las tierras de la Iglesia. Cuando comienzan las ocupaciones de tierras por parte de los campesinos, el Padre Pardo, Vicario general del obispado de Huacho, defiende la reforma agraria, y es violentamente criticado por el diario limense *La Prensa* del 20 de diciembre de 1963. Mientras tanto los indios siguen ocupando las tierras en Cuzco y otras regiones. Belaunde nada hace todavía. En 1964, en vista de los resultados, el obispo de Cuzco entrega las 15.000 últimas hectáreas de la arquidiócesis a sus colonos. Cuando cae Belaunde, en gran parte por la represión brutal contra los campesinos, y sube la Junta Militar, un grupo de sacerdotes del ONIS envían una declaración al general Velasco Alvarado, presidente de la Junta, sobre la reforma agraria, el 20 de junio de 1969,[207] donde se cita de *Gaudium et Spes*, n. 69, aquello de que «Dios ha destinado la tierra y todo cuanto ella contiene para uso de todo el género humano». Cuatro días más tarde, al anunciar el Presidente el decreto-ley de Reforma Agraria, cita al documento de los sacerdotes del ONIS. Todavía en el Perú, en 1970, se acusó en Cajatambo al cura del lugar, Padre Neptali Niceta, de sublevar a los campesinos. El padre se explica diciendo: «Soy hijo de campesinos. Conozco este sistema de opresión. Liberar a mi prójimo es parte de mi sacerdocio».[208]

En Ecuador la Iglesia se ha mostrado más bien indiferente a la reforma agraria, como lo manifestaba la carta pastoral del episcopado sobre el problema agrario, en 1963.[209] Habrá que esperar hasta 1969, el 13 de marzo, para que monseñor Proaño, obispo de Riobamba, firmara un acuerdo con la CESA (Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas) entregando para la reforma la hacienda «Tepeyac» de 3.000 hectáreas, según un plan financiado por *Misereor* (de Alemania). El asesoramiento de CESA es apoyado por CEAS (Centro de Estudios y Acción Social) que tiene escuelas radiofónicas populares y un Instituto de Formación de Líderes Campesinos. Monseñor Proaño ha tenido muchas oposiciones, si se tiene en cuenta que casi la tercera parte de las tierras ecuatorianas pertenecen a la Iglesia (diócesis, órdenes, congregaciones de tradicional raigambre colonial), pero aunque pierda los primeros puestos en la tierra asciende en cambio en los del Reino.

En Argentina monseñor Iriarte y sus sacerdotes de Reconquista firmaron una declaración en defensa del hombre del campo, mostrando la penuria en la que se encuentra el campesino del nordeste y en especial de los «hacheros» del Chaco santafesino. Monseñor Cafferata, de San Luis, después de una visita pastoral de 18 meses indicaba que «los hombres del campo están impedidos para acceder a la propiedad (positiva) de la tierra que trabajaban y no se interesan por nada... El liberalismo social y económico ha creado un orden injusto».[210] Esto no impide que monseñor Buteler, arzo-

207. Cfr. *IL ¿PP?*, pp. 333-338.
208. *ICI* 356 (1970), p. 12.
209. *Anuario IB*, 23 de abril 1963, pp. 147-152.

bispo de Mendoza, celebre una misa para la asociación «Tradición, familia y propiedad» y los aliente en el sentido de ser los defensores de la tradición católica. O que en Colombia se entreguen tierras para la reforma agraria, 800 hectáreas, en 1967, poco antes de que sean expropiadas por el Gobierno (como le ocurrió a una congregación religiosa), o que el obispo de Honduras, Marcelo Gerin Boulax, hable de la invasión de tierras, criticándolas, por no ser el camino adecuado la ocupación violenta[211] olvidando, quizá, la violenta explotación de la opresión que se funda en una propiedad *positiva*, mientras que los explotados tienen, sobre las tierras que trabajan, derecho *natural*, sobre todo en Honduras.

e) La actitud de los obispos.

En la exposición de este apartado querríamos anteponer la gesta cumplida por un grupo de obispos en el siglo XVI con la que están cumpliendo algunos obispos en nuestro presente latinoamericano. Es gracias a estas comparaciones que compromisos a veces equívocos cobran todo su sentido, dentro de la Historia de la Salvación, ya que esta Historia es la maestra de la vida del cristiano.

aa) Una gesta episcopal olvidada. Una de las etapas más bellas y más cubierta por el olvido de América latina es la lucha que en favor del indio llevó a cabo un grupo de obispos hispanoamericanos en el período comprendido entre 1544-1568.[212] En nuestra América, más que a los «Padres de la Iglesia» bizantina o latina (los ejemplares Basilio, Gregorio, Agustín...) deberían hoy leerse las obras de Las Casas, los sínodos de Juan del Valle, o las cartas de Valdivieso, obispo de Nicaragua (1544-1550), los «Padres de la Iglesia» latinoamericana.

En efecto. Bartolomé de las Casas fue invitado por Marroquín, obispo de Guatemala (1533-1563), para evangelizar a los temibles indios de la «Tierra de la Guerra». Las Casas, que escribió su obra *De único modo* («Del único modo de atraer a todas las gentes a la religión verdadera», no por las armas del conquistador sino por el profético Evangelio, siendo así el primer defensor moderno explícito de la pastoral misionera), convirtió por su obra personal a dichos indios de la llamada, desde ese entonces, «Verapaz» (tierra de la paz verdadera). En 1540 regresaba a España, donde Vitoria había leído en la Universidad de Salamanca su obra cumbre: *De indis recenter inventis relectio prior* (1538). El Rey, influenciado por una corriente indigenista que crecía en España, promulgó las llamadas *Leyes Nuevas* de 1542. El mismo Pablo III, Papa Farnese, había proclamado en su encíclica *Sublimis Deus* del 9 de junio de 1537, que «en virtud de nuestra autoridad apostólica, declaramos... que los dichos indios y otros pueblos deberán ser convertidos

210. *Noticias Católicas* (Buenos Aires), 4 de diciembre 1963.
211. *Anuario IB*, marzo 1970, p. 10.
212. Véase mi obra *Les évêques hispano-américains, defenseurs et evangelisateurs de l'indien, 1504-1620*, pp. 124-138 (ed. cast. *El episcopado hispanoamericano*, CIDOC, Cuernavaca, t. III, pp. 74-105).

a la religión de Jesucristo por la evangelización y por el ejemplo de costumbres edificantes». La *Ley* 35 las *Leyes Nuevas* ordenaba que las «encomiendas de indios» no se concedían a perpetuidad ni podían ser heredadas, por lo que en el transcurso de una generación todos los indios habrían recuperado su libertad. La Corona apoyó la nueva ley con el nombramiento de un grupo de heroicos obispos, cuya lista merece ser copiada. Ellos fueron: Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapas (1544-1547), Antonio de Valdivieso, de Nicaragua (1544-1550), Cristóbal de Pedraza, de Honduras (1545-1583), Pablo de Torres, de Panamá (1547-1554), Juan del Valle, de Popayán (1548-1560), Fernando de Uranga, de Cuba (1552-1556), Tomás Casillas, de Chiapas (1552-1597), Bernardo de Alburquerque, de Oaxaca (1559-1579), Pedro de Ángulo, de Vera Paz (1560-1562), Pedro de Agreda, de Coro (1560-1580), Juan de Simancas, de Cartagena (1560-1570), Domingo de Santo Tomás, de La Plata (1563-1570), Pedro de la Peña, de Quito (1566-1583), Agustín de la Coruña, de Popayán (1565-1590). Todos estos obispos se jugaron totalmente, se comprometieron hasta el fracaso, la expulsión de sus diócesis, la prisión, la expatriación y la muerte, por sus indios *violentamente* maltratados por los colonos. Sus vidas debieran ser ejemplo para el obispo de nuestra época, donde la mayor violencia la efectúan los poderosos, y, como en tiempo de los conquistadores, «los hombres de armas». Por ello Bartolomé decía «evangelización sin armas», lo que significaría hoy: liberación no como lucha contra la subversión sino como humanización del injustamente tratado: el indio, el mestizo, el campesino, el obrero, el pueblo simple, pobre, analfabeto.

Los obispos *mexicanos*, extraordinarios defensores del indio, tales como Zumárraga en México, Juan de Zárate en Oaxaca, el *Tata* Vasco de Quiroga en Michoacán y aun Marroquín en Guatemala, se mostraron más bien conciliantes, y, con su actitud, permitieron que las *Leyes Nuevas* nunca se cumplieran en México. Son obispos, si se nos permite la expresión, pre-lascasianos. Las Casas (y los obispos «lascasianos») luchó por la libertad integral del indio, no sólo de hecho sino en base a principios de derecho natural. La generación anterior a Las Casas (como Loaisa en Lima), defienden al indio en los casos particulares, pero su defensa no llega al fondo de la cuestión. Los «ideólogos» —si se nos permite la expresión— de la liberación del indio fueron los teólogos del convento de Santiesteban de Salamanca, por ello sólo tres de los obispos arriba nombrados no fueron dominicos. Esta Orden tuvo la gloria (desde Montesinos y Pedro de Córdoba en la Isla Española en 1511, hasta el mismo Bartolomé de las Casas también dominico) de comenzar la lucha por la justicia y la liberación en América latina.

En *América central* la postura de los obispos fue y quedará para siempre como paradigmática. La violencia de la conquista —lo mismo que en la región de Nueva Granada, actual Colombia— fue inmensa.[213] Las Casas, que había terminado de escribir *La destrucción de las Indias* en 1542, fue

213. En la misma obra, de la nota 1, t. IV, 1970, pp. 145-316 (este material no se incluye en la edición francesa del editor Steiner de Wiesbaden).

nombrado por bula del 10 de diciembre de 1543 obispo de Chiapas;[214] partía en la flota del 4 de julio de 1544 desde Sevilla. Llegó a su obispado en cuaresma de 1545. Recibido fríamente en la Ciudad Real de Chiapas, esperó el domingo de Pasión para predicar en favor de los indios y retirar la licencia a sacerdotes y religiosos, reservándosela personalmente, de perdonar ciertos pecados, en especial el de tener indios encomendados (lo que significa, para el obispo, una «esclavitud real»). Los sacerdotes seculares, en número de tres, y los padres de la Merced, no apoyaron a su obispo; sólo los dominicos se unieron a Las Casas; pero los encomenderos y los colonos hispánicos retiraron sus limosnas al convento, por lo que debieron abandonar la ciudad y retirarse a los pueblos de indios. Aislado, Bartolomé, se reunió en Guatemala con Marroquín y Valdivieso, en la famosa *Junta de Gracias a Dios* de 1545, en la que el episcopado centroamericano adoptó muchas medidas en defensa del indio. La posición de Las Casas llegó a tal punto a irritar al vecindario hispánico que el 15 de diciembre de 1545 proyectaron prender al prelado en Guatemala. Huyó a Chiapas donde sólo permaneció dos o tres meses (en total pudo vivir en su obispado medio año) y expulsado por su grey hispana se encaminó a México, a la *Junta* de obispos del 1546. Nuevamente influyó a todos los obispos en la protección del indio. Al fin, vencido por la clase encomendera, partirá Bartolomé para España sin jamás volver a su diócesis, a la que renuncia en 1550. En el lejano 1514, el cura encomendero de la Isla de Cuba, al leer el texto del *Eclesiástes* 34, 18-22 («Es matar al prójimo el quitarle su subsistencia, es derramar su sangre el privarle del salario debido»), se había convertido en el luchador en favor del indio hasta el día de su muerte en 1566. Bartolomé escribió en su testamento, como signo de una fidelidad inconmovible por la lucha de la liberación: «Por la bondad y misericordia de Dios, que tuvo a bien elegirme por su ministro sin yo merecerlo, para procurar y cuidar por aquellas universas gentes de las que llamamos Indias... sobre los daños, males y agravios nunca otros tales vistos ni oídos, que de nosotros los españoles han recibido contra toda razón e justicia... El obispo fray Bartolomé de las Casas.»[215]

Más importante todavía que Bartolomé, porque cerró su vida con el martirio en favor de la lucha por la liberación del indio, es la figura insigne entre todas de Antonio de Valdivieso en Nicaragua. Desde el momento de su llegada, en enero de 1544, escribe ya que «encontré la tierra inquieta a causa de las pasiones viejas».[216] Los indios son brutalmente tratados y matados,

214. *Archivo Vaticano, Ac. Canc. 5*, folio 178.

215. *Testamento del obispo de Chiapas*, dado en Madrid (Atocha) en 1566 (en *Colección Doc. Inéd. para la hist. de México*, t. II, p. 511). No olviden los franceses, alemanes e ingleses que la llamada «Leyenda negra» se construyó sobre el alegato profético del gran español don Bartolomé de las Casas. Aquella conquista tuvo injusticias, pero tuvo grandes santos; a la España del siglo XVI pertenecen también estos últimos; así como a la Inglaterra de esas épocas pertenecen los piratas como Francis Drake, condecorado como *Sir* por robar ciudades latinoamericanas del Caribe.

216. *Archivo general de Indias* (Sevilla), Audiencia de Guatemala 162, carta del 1 de junio de 1544, en León de Nicaragua.

«tienen los Contreras (el gobernador), en cabeza de su mujer e hijos, más de la tercera parte de los pueblos principales de estas provincias... La sola mujer de Contreras tiene a Nicoya que es un pueblo de indios en que puede haber diez u once repartimientos».[217] El obispo se desvive por sus indios, pero poco a poco fue perdiendo esperanza de alguna mejoría, dada la actitud violenta del gobernador: «En lo del tratamiento de los indios daba esperanza (al comienzo) de algún remedio, pero ahora no la tengo».[218] No sólo luchaba en Nicaragua, sino que informaba al Rey las injusticias que se cometían, lo que significa grave riesgo de su propia vida; por ello el presidente de la Audiencia decía que el obispo «de Nicaragua se teme cada día que le han de matar».[219] El mismo obispo decía que «son tan sospechosas mis cartas en estas partes,... que no sólo se teme que acá serán perdidas según la costumbre que se sabe imponer, pero aun llegadas a esos Reinos (de España) se teme hayan persecuciones; por esto escribo de prisa ésta para que Vuestra Majestad tenga noticia... de la gran necesidad que hay en estas partes de buena justicia».[220] Aunque trabaja sin descanso, «en lo que toca a los indios están cada día más oprimidos»,[221] lo que poco a poco fue creando tal clima en torno al obispo que «dieron toda la ocasión posible para que mis ovejas me echasen de sí como los de Chiapas su pastor».[222] El excelente prelado dice que «ando visitando mi obispado y tengo vista la mayor parte de él y visito cada ánima por sí para conocer el rostro de mis ovejas».[223] «Sucedió que predicando a favor de la libertad de los indios, reprendió a los conquistadores y gobernadores, por los malos tratamientos que hacían a los indios. Indignáronse tanto contra él que se lo dieron a entender con obras y con palabras... Entre los soldados que habían venido del Perú a esta tierra descontentos, había un Juan Bermejo, hombre de mala intención. Éste se hizo de parte de los hermanos Contreras. Salió acompañado de algunos... y se fue a casa del obispo, que lo encontró acompañado de su compañero fray Alonso, y de un buen clérigo, y perdiendo el respeto por lo sagrado, le dio de puñaladas».[224] Así moría, mártir de la caridad y por la lucha de la liberación en América hispana, Antonio de Valdivieso, cuya causa de beatificación nunca ha sido comenzada pero bien lo merece, el 26 de febrero de 1550, en León de Nicaragua.

Cristóbal de Pedraza, de Honduras, es uno de los héroes de aquella

217. *Ibid.*, carta del 20 de julio de 1544.
218. *Ibid.*, carta del 20 de septiembre de 1545.
219. *Ibid.*, carta del licenciado Cerrato del 26 de enero de 1550.
220. Valdivieso; *Ibid.*, carta del 20 de julio de 1544.
221. *Ibid.*, carta del 9 de mayo de 1545.
222. *Ibid.*, carta del 1547. El 11 de noviembre de 1545 decía en una carta: «El obispo de Chiapas vino a esta provincia casi huyendo de sus súbditos y a pedir socorro para usar su jurisdicción, que no lo dejan usar, además que ha habido grandes escándalos en su obispado y desacato, todo por procurar la libertad de aquellos indios que conforme a la ley de Dios se les debe.»
223. *Ibid.*, carta de 1547.
224. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales*, t. I, pp. 235-236.

gesta. Mostrando la diferencia de los obispos europeos y los americanos explica que «otra vida es la de los obispos de Castilla andando de Medina del Campo a Valladolid, en su tierra, durmiendo cada noche en poblado, en buena cama de cuatro colchones, de seda y granas, o por la Corte paseándose visitando los monasterios... Mándeles Vuestra Majestad venir a esta provincia y verán que es ejercicio, ir de montaña en montaña, de sierra en sierra, de quebrada en quebrada, de río en río, de ciénaga en ciénaga y de mosquitos en mosquitos, que en este obispado hay siete pueblos de cristianos y cuatro ciudades de 25 ó 30 familias cada una y esta ciudad de Trujillo que es de unas 50, cada día aumentando. Esta diócesis es menester un año para visitarla y más, por las razones que le tengo dicho, se podría ir de Sevilla a Jerusalén en este tiempo...».[225] El obispo se refiere a sus indios y comunica como cuando llega a sus aldeas, a sus hogares, éstos huyen. El obispo llegó a saber que los encomenderos le habían dicho que los «ahorcarán y matarán y les echarán perros» si le dicen al obispo «los malos tratamientos que les hacen». El obispo de todos modos lucha «por estos pobres indios que tan maltratados están y tan vejados y atormentados. ¿No es acaso gran injusticia que por la fuerza deben los naturales estar en las casas de los españoles contra su voluntad siendo libres?, y que los maten a palos y a golpes y a coces y los amarren a palos como a esclavos y que no tengan quien los proteja». Concluye la carta diciendo: «Yo soy el Padre de los Indios.»[226] Lo peor es el escándalo que reciben los indios de los españoles, que son considerados por aquéllos como cristianos; por ello «desesperados los hombres como las mujeres se han ahorcado muchos de ellos».[227] Pedraza no fue cómplice de esa violencia sobre la que se ha construido América latina.

En *Nueva Granada* la conquista tuvo características de violencia inigualable: el indio sufrió esa violencia de parte del encomendero; con el tiempo será el campesino colombiano el que sufrirá la violencia de la oligarquía conservadora o liberal. Contra esa violencia primera, la principal, se levantó profético uno de los más grandes obispos de la Iglesia latinoamericana en toda su historia: Juan del Valle. Profesor universitario de Artes en Salamanca, colega de Vitoria, dejaba la cátedra para empuñar la historia vivida de América. Como obispo de Popayán, tierra ésta regada con sangre de indios, por Sebastián Belalcázar, capitán y teniente de Pizarro, toma el primer contacto con su rebaño en Calí, desde donde escribe su primera carta el 20 de noviembre de 1548. Poco a poco fue viendo el estado lastimoso en que se encontraban los indios, y a tal punto comenzó su defensa que iba en sus visitas empuñando una lanza con la que se defendía, según las ocasiones, contra los colonos. Sólo tres años después, escribía que, por lo visto por

225. *Archivo general de Indias* (*Sevilla*), Audiencia de Guatemala 164, carta del 1 de mayo de 1547, folio 1.
226. *Ibid.*, folios 3-13.
227. *Ibid.*

sus ojos, «están los indios peor tratados que cuando entré en esta tierra... Particularmente en la ciudad de Calí, que tratan a los indios más mal que en todas las Indias, según tengo relación de otras partes... Al fin, soy, según la opinión de los conquistadores, el más mal obispo de Indias».[228] El obispo luchó valiente y constantemente en defensa del indio, «por procurar el buen tratamiento de los indios... poniendo en muy gran peligro su propia persona».[229] Celebró los dos únicos sínodos diocesanos en que se defendió doctrinariamente el derecho de los indios a poseer sus tierras (el Consejo de Indias prohibió en el futuro celebrar tal tipo de sínodos) y ser libres (en 1555 y 1558).[230] Después de once años de duros trabajos, perseguido por los colonos, partió en 1559 con una mula llena de legajos y papeles para probar lo que se hacía contra los indios en Popayán. En 1560 llega a Santa Fe de Bogotá y se presenta a la Audiencia. La Audiendia no oyó sus acusaciones contra los encomenderos. En agosto de 1561 lo tenemos en España, y se dirige al Consejo de Indias para hablar de sus indios. El Consejo no recibió con agrado sus protestas. Ante esto, decidió presentar en el Concilio de Trento la situación de los indios americanos. Siempre con su mula cargada de documentos probatorios pasó la frontera, pero murió en Francia en lugar desconocido camino hacia el Concilio. El Concilio de Trento no hubiera escuchado su voz: hubiera sido incomprensible; el Vaticano I tampoco; tendría que haber esperado exactamente cuatro siglos. En noviembre de 1561 se secuestran sus bienes. «Así muere, lejos de la Patria el valiente segoviano, acérrimo luchador por el indio americano y por las doctrinas cristianas.»[231]

No podemos repetir aquí lo ya escrito en otras obras. Lo cierto que su sucesor, Agustín de la Coruña (1565-1590), de inmediato lucha por sus indios, porque «desde hace treinta y tres años que los españoles les beben a los indios su sangre».[232] No pudo gobernar pacíficamente su obispado. Fue expulsado por el mismo Rey desde 1570 a 1575, al que le reprocha: «¿Por haberos servido y predicado guarden vuestras leyes justas... merezco andar desterrado? ¿Volver al obispado? Temo condenarme porque están tan endurecidos los colonos en tantas crueldades que no las tienen por pecado, diciendo que en otras partes hay obispos y Audiencias y gobernadores y predicadores y Órdenes y lo ven y callan, y que *yo sólo clamo.*»[233] En esto sigue los pasos de su antecesor que decía que «si no se remedia esto, yo daré voces como acostumbro, aunque me tiren piedras».[234] Volvió Coruña a

228. *Archivo general de Indias*, Audiencia de Quito 78, carta del 8 de enero de 1551.
229. Escribe así el Secretario de la visita efectuada por todo el obispado en el «Informe» del obispo en recorrido de pueblos de indios (del 23 de octubre de 1555; *AGI*, Audiencia de Quito 78). Corre nuestro obispo más peligros procedentes de españoles que de indios.
230. Sobre los sínodos, véase mi obra *Les évêques hispano-américains*, pp. 201 ss.
231. Juan Friede, *Juan del Valle*, Segovia, p. 20. Debió entrar a Francia por la frontera de Laredo.
232. *AGI*, Audiencia de Quito 78, carta del 22 de abril de 1567, desde Popayán.
233. Juan del Valle (*Ibid.*, carta del 8 de enero de 1551).
234. Hernáez, t. II, p. 149; Alcedo, t. V, p. 266.

Popayán, pero siguió su lucha, por ello en 1582, cuando celebraba el Santo Sacrificio en la catedral, entraron algunos conquistadores con caballo y se lo llevaron preso a Quito, donde permaneció hasta 1587. En Lima, en el Concilio provincial de 1583 fue un ejemplo de sencillez, pobreza, santidad. Murió visitando a sus indios en Timaná en 1590. Cuando se trasladó «su cuerpo a la catedral de Popayán se lo encontró que estaba incorrupto».[235] Otro ejemplo de aquellos que lucharon contra la violencia de la oligarquía naciente, que matará todavía a otros cuya causa de santificación quedará quizá postergada a la Parusía.

En *Panamá* fue Pablo de Torres el que con su violencia profética lascasiana pretendió cumplir las *Leyes Nuevas*. Se enfrentó rápidamente al clan encomendero; defendió al indio cuanto pudo —haciendo uso de la excomunión cuando fue necesario— pero tanto el gobierno local, como el Consejo lo desautorizaron. Lo más triste fue que el mismo arzobispo, Loayza, lo declaró culpable y su juicio fue remitido al Consejo. Pablo de Torres dejaba su obispado en 1554, no sólo con la tristeza de haber querido defender al indio sin haberlo conseguido, sino, además, con la de ser llevado a la península como reo, y por ello nunca pudo regresar al lugar de sus luchas. Estos pocos ejemplos son suficientes para tener un horizonte de comprensión de la etapa que nos toca vivir en el presente. Aquellos obispos se comprometieron valientemente por el Evangelio contra la violencia opresora por los «civilizados» y que soportaba el pueblo sufriente: los indios.

bb) Obispos latinoamericanos contemporáneos. La tarea del sociólogo, del historiador se hace más difícil cuando se trata de indicar el sentido de fenómenos recientes. Se corre el riesgo de olvidar hechos importantes, dejar sin describir personas que han jugado funciones esenciales. Solamente describiré aquí algunos obispos, acerca de aquellos de los que el «mundo» habla —sea por noticias periodísticas, por sus libros, por sus pastorales. Sólo Dios sabe quienes en verdad labran la Historia de la Salvación; cuántos serán los que en el humilde cargo de un lugar de frontera hacen avanzar el Reino más de los que «aparecen». De todas maneras es necesario escribir la historia a partir de algunos. Por otra parte, sería muy conveniente poder indicar diversas actitudes en el ejercicio del episcopado. En otro trabajo[236] hemos estudiado la visión del obispo en el siglo XVI, siglo de gran renovación dentro de la cristiandad, en especial en España. Había un ideal de obispo: pobre (aunque no en Europa), que visitaba a su diócesis, sabio, santo, y en América hispana igualmente misionero (manifestando un cierto paternalismo sobre el indio al que se lo quería incorporar en la cristiandad). En nuestro siglo XX, desde el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín, el ideal de obispo cambia aceleradamente. *Unos*, guardan todavía el ideal de la cristiandad: obispo padre, que exige obediencia, que es doctor

235. *Les évêques hispano-américains*, pp. 1-30. (*El episcopado hispanoamericano*, t. I, pp. 27-82.)
236. Cfr. *ICI* 366 (1970), p. 18.

(en teología escolástica latina), que defiende ante todo las buenas relaciones con el Estado, que debe defender los derechos de la Iglesia en cuanto a la enseñanza, el Patronato, el divorcio, las buenas costumbres; por lo general es canonista, piensa que el comunismo es lo opuesto al cristianismo (confundiendo éste con la civilización occidental y cristiana). Muchos de los obispos latinoamericanos tienen esta actitud. Muy pocos son consecuentes teológicamente como monseñor Geraldo Sigaud, obispo de Diamantina, que defiende esta posición en sus actos y en sus escritos (aunque pueda igualmente denunciar las injusticias que se cometen, por ejemplo, con las torturas, como lo hizo en julio de 1970 en Roma).[237] Muchos de estos obispos se han visto en graves conflictos con sus propios sacerdotes, tales como monseñor Buteler en Mendoza, Bolatti en Rosario, el Cardenal Caggiano en Buenos Aires, el cardenal Concha en Bogotá, el arzobispo Casariego de Guatemala, y muchos otros. *Otros*, en cambio, han adoptado una actitud que quiere desprenderse del ideal de cristiandad, y buscan nuevos caminos para una Iglesia más misionera, no tan defensiva y más atenta a comprender los cambios que se producen en el mundo. Con respecto a nuestra América latina significa el descubrimiento del compromiso de la Iglesia en las estructuras políticas, económicas, culturales de nuestro continente subdesarrollado y oprimido, en la lucha de la liberación de un pueblo pobre. Estos obispos, así como Bartolomé de las Casas quería cumplir las *Leyes Nuevas*, intentan cumplir con las Constituciones y Decretos del Concilio Vaticano II y con las resoluciones de la II Conferencia General de Medellín. Tienen además algunos documentos mayores de donde puede partir un nuevo ideal episcopal: el discurso de Pablo VI del 23 de noviembre de 1965 al episcopado latinoamericano, donde se lee que «no faltan todavía, desgraciadamente, los que permanecen cerrados al soplo renovador de los tiempos»,[238] o «la Iglesia siempre se ha valido de sus bienes para la comunidad y si no se ha dejado sobrecargar en algunos lugares de bienes temporales improductivos, especialmente de tierras, que hoy ya no tienen la función de otro tiempo y a los cuales sería razonable dar un empleo mejor».[239] En segundo lugar del decreto «Christus dominus» sobre los deberes pastorales de los obispos, donde se encarece que los obispos «respondan a las dificultades y problemas que más preocupan y angustian a los hombres... teniendo cuidado especial de los pobres y de los débiles, a los que el Señor les envió a evangelizar»,[240] y que «abracen siempre con caridad especial a los sacerdotes... y por tanto estén siempre dispuestos a oírlos y, tratando confidencialmente con ellos, procuren promover la labor pastoral íntegra de toda la diócesis».[241] En el importantísimo decreto «Ad gentes» —ya que las misiones son *interio-*

237. *Concilio Vaticano II*, ed. Paulinas supra, p. 626, 6.
238. *Ibid.*, p. 628, 13.
239. *Ibid.*, p. 337, 13.
240. *Ibid.*, p. 339, 16.
241. *Ibid.*, p. 248, 2.

res igualmente— se recuerda a los obispos que «la Iglesia peregrinante es *misionera* por su naturaleza, puesto que procede de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo»[242] y «siendo así que esta misión continúa y desarrolla a lo largo de la historia la misión del mismo Cristo que fue enviado a evangelizar a los pobres, la Iglesia debe caminar... por el camino de la pobreza... Este deber que tiene que cumplir el orden de los obispos... es único e idéntico en todas las partes y en todas las condiciones».[243] «Para conseguir este propósito es necesario que en cada gran territorio sociocultural (como América latina, agregamos nosotros) se promueva la reflexión teológica... teniendo en cuenta la filosofía y la sabiduría de los pueblos».[244] En América latina, donde puede observarse generalizadamente un cierto parcialismo en el ejercicio de la función episcopal (cada obispo es obispo en su diócesis y que nadie lo moleste en su manera de actuar) cabe recordar que «todos los obispos, como miembros del cuerpo episcopal, sucesores del colegio de los apóstoles, están consagrados no sólo para una diócesis, sino para la salvación de todo el mundo»:[245] esta es la fundamentación teológica del CELAM, institución providencial en América latina. Y, por último, en dicho Concilio, toda la constitución pastoral «Gaudium et Spes» sobre la Iglesia y el mundo de hoy, «sobre todo de los pobres y de toda clase de afligidos».[246] Por su parte, el saludo de Pablo VI a la Conferencia General de Medellín, y de manera más completa y aplicada el documental final sobre «Presidencia de la Iglesia en la actual transformación de América latina», que en muy pocas diócesis ha sido estudiado de manera dialogante entre obispo, sacerdotes y laicos. Todo podría resumirse en aquello de que «crear un orden social justo, sin el cual la paz es ilusoria, es una tarea eminentemente cristiana. A nosotros, pastores de la Iglesia, nos corresponde educar las conciencias, inspirar, estimular y ayudar a orientar todas las iniciativas que contribuyen a la formación del hombre. Nos corresponde también denunciar todo aquello que, al ir contra la justicia, destruye la paz.»[247] Estos son los principios a partir de los cuales un historiador puede juzgar la acción de los obispos. Sólo tomaremos unos ejemplos de aquéllos, a partir de lo que nos es dable conocer, y que han abierto un camino de compromiso.

Sin lugar a dudas, hoy es el *Brasil* quien cuenta con un grupo de obispos que han sabido dar un testimonio en la difícil hora que les toca vivir. Allí están Dom José Távora de Aracaju, Waldir Calheiros de Volta Redonda, Antonio Fragoso de Crateus, Cándido Padim de Lorena, Helder Câmara de Olinda Recife, Jorge Marcos de Oliveira de Santo André, Joâo da Mota e Albuquerque de Sâo Luis do Maranhao, Avelar Brandâo Vilela de Teresina,

242. *Ibid.*, p. 252, 5-6.
243. *Ibid.*, p. 273, 22.
244. *Ibid.*, p. 284, 38.
245. *Ibid.*, p. 147, 1.
246. *Medellín*, supra, p. 79, 20.
247. *Mensaje* (Santiago) n. 194, noviembre 1970, p. 536.

José Pires de Joâo Ressoa, Aloisio Lorscheider de Santo Angelo, David Picâo de Santos, y tantos otros. Entre todos se distingue el arzobispo de Recife, Dom Helder, de quien Amoroso Lima decía hace poco: «En la campaña (de difamación)... de que es víctima entre nosotros (Dom Helder), veo una *señal* mucho mayor de su grandeza personal y de su destino que en el renombre internacional que actualmente ha conseguido».[248] En efecto, Dom Helder ha sido marcado desde su niñez, desde su formación, desde sus primeros compromisos sacerdotales y aun los posteriores, por una cierta vocación que, en su momento, se manifestó como la adecuada para ser *signo* de nuestro tiempo (*señal* dice Tristâo de Atayde). Su conducta se acerca a la praxis eclesial que los cristianos y el mundo exigen a la Iglesia latinoamericana: *compromiso profético* en favor de un pueblo oprimido que comienza un proceso de liberación. El mismo Helder tiene una poesía que dice: «Cuando era niño / ansiaba salir disparando / por las crestas de las montañas. / Cuando entre dos cimas / había una distancia, / ¿por qué no dar un salto / por encima del abismo? / Por la mano del ángel / a lo largo de la vida / todo esto acabó, sucediendo, / exactamente así.»[249] «Yo nací el 7 de febrero de 1909 —nos cuenta—, en una escuela primaria de Fortaleza, capital del Ceara. Mi madre fue maestra nacional.»[250] Vino entonces al mundo en una pobreza sencilla, en un medio educativo, en posición abierta al mundo (no es lo mismo ser maestra de un instituto religioso que de una Escuela Nacional). Desde pequeño entró al seminario. Su formación escolástica clásica no estaba abierta a la renovación teológica, aun de esa época. Dom Helder no será un teólogo, será un pastor. «Me ordené el 15 de agosto de 1931. Tenía veintidós años y medio.»[251] Va a Fortaleza, la capital, y a poco se compromete con la *Legión de Octubre* movimiento de derecha, cooperativo, inspirado en el Salazar portugués. Por orden del obispo aceptó el cargo de secretario de Educación del movimiento en Ceara. Cuando en 1934 su arzobispo funda la «Liga electoral», grupo de presión que promocionaba a los candidatos que aceptaban las exigencias de la Iglesia brasileña, Helder se transformó en un activísimo propagandista. Poco después fue nombrado secretario de Educación en el Estado de Ceara. En relación con los pedagogos en el orden nacional, pasó después como experto del secretariado de Educación Federal en Río. Dom Helder, entonces, muy pronto, trabajó directamente en funciones políticas y administrativas puramente extraeclesiales. La relación Iglesia-mundo, en la línea del Concilio y Medellín, la experimentaba ya en su vida cotidiana desde 1933. En 1936 llegaba a Río. «Allí tenía que vivir veintiocho años... Fui nombrado asistente técnico de la secretaría de Educación de la municipalidad de Río de Janeiro, capital del Brasil... Luego me llamaron a trabajar en el Instituto de investigaciones para Educación, al frente de un servicio técnico, para

248. José de Broucker, *Dom Helder Câmara*, supra, p. 11.
249. *Ibid.*, p. 13.
250. *Ibid.*, p. 24.
251. *Ibid.*, p. 28.

redactar los programas y también los tests para los alumnos de las escuelas públicas de Río... cerca de 120.000 alumnos de las escuelas públicas de la ciudad...».[252] Helder, en Río, tuvo el proyecto de fundar la primera conferencia episcopal nacional, con un secretariado, expertos, documentarios, etc. En 1950, en un viaje a Roma, habló con Monseñor Montini, Secretario de Estado en el Vaticano, siendo él mismo nombrado el primer secretario general hasta 1964. Fue propuesto por el cardenal Barros Câmara como obispo auxiliar (1952) y después como arzobispo auxiliar. Fue el responsable de organizar el Congreso Eucarístico Internacional de Río y la I Conferencia General Episcopal Latinoamericana en 1955. El cardenal Gerlier, de Lyon, le dijo, en conversación personal: «¿Por qué no poner su capacidad al servicio de la solución del problema de las *favellas?*»[253] A los ojos de la historia este día fue uno de los más importantes de la Iglesia latinoamericana: un comprometido profeta europeo de las cuestiones sociales pasaba la antorcha a un hermano latinoamericano. «Fue, por tanto, él quien me lanzó en este sentido. Antes yo sentía el problema, pero sin estar metido en la refriega.»[254] Pero, tomada la vía de la protesta y el trabajo social, el diálogo con el cardenal de Río comenzó a enfriarse. Un día el mismo cardenal le pidió que se separaran. Era la época del Concilio, y después de pensar enviarlo a la diócesis de Sâo Luis de Maranhâo se le nombró arzobispo de Olinda y Recife, en marzo de 1964, el mismo mes de golpe de Estado. «El 12 de abril tomaba yo posesión de la sede de Recife.»[255] La polifacética personalidad de Dom Helder es difícil de describir en pocas líneas. «La mirada de Dom Helder va más allá de los límites de su experiencia directa. Una mirada de poeta, de profeta, que lee los análisis de un Padre Lebret con los ojos de un Padre Teilhard y que traduce las encíclicas pontificias en la lengua de fuego del apóstol Santiago... Yo no soy un experto —nos dice—, ni en economía, ni en sociología, ni en política. Yo soy un pastor que está ahí y que ve sufrir a su pueblo.»[256]

Dom Helder no es un político, y ha rechazado en la profesión política las candidaturas de diputado y hasta vicepresidente del Brasil, pero tiene una visión y un compromiso profético-político. Su fe en perspectiva política le impulsa a decir que «la revolución social que el mundo necesita no es un golpe armado —explica en Mar del Plata en 1966—, ni las guerrillas, ni la guerra. Es un cambio profundo y radical... que puede y debe ser ayudado por la Iglesia en América».[257] Pero «la revolución no se hará ni por los estudiantes, ni por los sacerdotes, ni por los artistas, ni por los intelectuales,

252. *Ibid.*, p. 33.
253. *Ibid.*
254. *Ibid.*, p. 36. Hemos copiado parte del discurso en el punto a) de esta sec. II, del cap. IV.
255. *Ibid.*, pp. 136-137.
256. Cit., *Ibid.*, p. 106.
257. *Ibid.*, p. 131.

sino por las masas: ellas son las víctimas, las oprimidas».[258] «Yo sueño en una integración (latinoamericana) que no acepte ni imperialismos externos (como el Mercado Común de América Central), ni imperialismos internos... Hay que tener por tanto mucho cuidado: integración latinoamericana, sí, pero sin mini-imperialismo, ni brasileño, ni argentino...»[259] Percibe claramente la cuestión imperialista: «Terminemos con la ilusión de que saldremos del subdesarrollo gracias a una ayuda que, como está comprobado, es falaz e incluso antiproductiva: pongámonos resueltamente al lado de los que exigen una reforma completa del comercio internacional. Terminemos con la falsa dicotomía capitalismo-comunismo, como si el hecho de no estar conformes con las soluciones capitalistas implicara una adhesión al comunismo, y como si criticar a los Estados Unidos fuera sinónimo de conformidad con Rusia o China Roja.»[260] Se defiende, cuando dice no ser un hombre politiquero («metido en política»): «¡Yo soy un hombre de Iglesia!... Estoy persuadido de que la Iglesia tiene en América latina la posibilidad de ayudar, de servir al pueblo... Porque, en este país, hoy, en las condiciones actuales, un obispo tiene la posibilidad de decir lo que un estudiante, un trabajador, e incluso un profesor, un intelectual, no podría decir.»[261] Función entonces profético-política.

Dom Helder no es un economista, pero comprende y predica que «el mundo subdesarrollado comprueba que su deseo de renovación profunda y rápida de las estructuras socio-económicas que lo mantienen en la miseria es combatido por uno de los dos bloques por ser subversivo y comunista (EEUU) y es explotado por el otro, ávido siempre de nuevos satélites (Rusia)».[262]

Dom Helder no es un intelectual, pero les traza todo un programa, ya que a los estudiosos del Seminario de Camaragibe les propone un «estudio de ensayos de un socialismo nuevo».[263] «Yo creo que nosotros podríamos aprovecharnos del método marxista[264] de análisis, todavía hoy válido y, dejando de lado la concepción materialista de la vida y de la historia, completar el análisis marxista con una verdadera visión cristiana.»[265] «¿Por qué no reconocer que no hay un tipo único de socialismo? ¿Por qué no pedir, para el cristianismo, la liberación de la palabra socialismo a la que no va

258. *Ibid.*, pp. 142-143, Don Helder comenta el mini-imperialismo del Brasil sobre el Paraguay y Bolivia.
259. Discurso en el Instituto de Investigaciones de la realidad brasileña, el 21 de junio de 1967 (*Ibid.*, p. 93).
260. *Ibid.*, p. 101.
261. *Ibid.*, p. 139.
262. *Ibid.*, p. 173.
263. Debió decir «dialéctica» y no «marxista» (Helder no es un filósofo y por eso puede aquí cometer un equívoco).
264. Conferencia dictada en Río el 19 de junio de 1967 (*Ibid.*, p. 148).
265. Discurso de la inauguración del Instituto de Teología de Recife, el 7 de marzo de 1968 (*Ibid.*, p. 152).
266. Discurso sobre Ciencia y fe en el siglo XX, en la Escuela politécnica de Campina Grande, el 17 de diciembre de 1966 (*Ibid.*, p. 153).

necesariamente vinculada el materialismo?»[266] Esto es tanto más importante cuando se comprende que «América latina es la parte cristiana del mundo subdesarrollado».[267]

Dom Helder, el antiguo experto pedagógico, se pregunta: «¿Existe en la tierra otro pueblo en vía de alienación de una manera tan completa y en un dominio tan vital y sagrado como la educación?... Jamás llegaremos a ser una civilización armoniosa y solidaria a costa de la aniquilación espiritual de un pueblo ante otro»[268] al referirse a las influencias y al control que en política escolar ejerce Estados Unidos sobre el Brasil.

Pero Dom Helder, el pastor, confiesa que «creo que siempre se necesitarán sacerdotes ampliamente preparados, pero que, al mismo tiempo, para responder a las necesidades de las comunidades, tendremos que imponer las manos a hombres más sencillos que vayan saliendo de las comunidades de base. Yo no lo haré jamás sin la aprobación de Roma, aunque buscaré la manera de dar a entender que no hay otra solución».[269]

Dom Helder, el profeta de la no-violencia, lanzó un movimiento mundial en 1968, que debía comenzar el 2 de octubre, para despertar a las «minorías abrahamánicas», que «esperan contra toda desesperanza», a fin de que por una «presión moral liberadora» puedan concientizarse los pueblos y las mismas oligarquías opresoras. Cuarenta y tres obispos brasileños apoyan de inmediato el movimiento. En 1969 se denominará «Acción, justicia y paz». El 21 de marzo de 1970 lanza con Ralph Abernathy la «Declaración de Recife» por la no-violencia y la lucha contra la injusticia. Poco después es propuesto, por numerosas entidades, como candidato para el premio Nóbel de la paz, que, sin embargo, no le fue concedido en esta ocasión.

Toda su personalidad queda bien reflejada en esta frase: «Yo acuso a los verdaderos promotores de violencia, a todos los que de derecha o izquierda, hieren la justicia e impiden la paz... Personalmente, yo prefiero mil veces ser matado que matar.»[270]

Dom Helder no está solo. En una Misa pedida por los militares en recuerdo a la Segunda guerra mundial, el 8 de mayo de 1968, Dom Edmilson da Cruz, obispo auxiliar de Sâo Luis do Maranhao, predicó diciendo: «¿Hay libertad en Brasil? Si la hay, ¿por qué no se permiten efectuar manifestaciones pacíficas?» Los militares se retiraron de inmediato. El arzobispo da Mota e Albuquerque declaró después: «La Iglesia en el Brasil, en la hora presente, vive profundamente su *misión profética* al denunciar el error y

267. Discurso en el Instituto de Investigaciones de la realidad brasileña, el 21 de junio de 1967 (*Ibid.*, p. 93).

268. *Ibid.*, p. 172.

269. Conferencia dada en París el 25 de abril de 1968 (cfr. *ICI* 15 de mayo 1968). Véase igualmente el tema en JOSÉ CAYUELA, *Helder Câmara, Brasil ¿un Vietnam católico?*, Ed Poamaire, Barcelona, 1969.

270. *ICI* 315 (1968). En esos días el padre Arrupe, general de los Jesuítas, en reunión del 6-14 mayo de 1968, decide que en Brasil los jesuítas dejarán tareas educativas para ser agentes de integración y acción social.

anunciar la verdad.»[271] *Vozes*, la revista católica, deja de aparecer el 3 de septiembre de 1969, en medio de persecuciones y por delatar las torturas que se vienen haciendo desde 1968. Por los mismos motivos monseñor Calheiros es encarcelado con once de sus sacerdotes, acusado de subversión, por haber dado a conocer una carta pastoral denunciando las torturas. Días después fue puesto en libertad. El cardenal Rossi declara que «preferimos hombres que afronten dificultades que significan riesgo y no aquellos que se refugian en una actitud de indiferencia criminal». El cardenal Barros Câmara denuncia igualmente la «guerra lanzada contra la Iglesia», ya en 1970, y ahora el mismo monseñor Sigaud, que había defendido la revolución en su momento, delata el 6 de octubre de 1970, las frecuentes torturas. En momentos difíciles, entonces, el episcopado en su conjunto manifiesta unidad, aunque haya dentro de él posiciones muy encontradas.

Desde el siglo XIX el episcopado *chileno* ha sido un cuerpo de los más homogéneos de América latina. Con grandes obispos de avanzada social y eclesial, Chile dio a América latina uno de sus mejores propulsores: el fallecido obispo de Talca, Don Manuel Larraín, que nos dejará en un accidente inesperado de automóvil el 22 de junio de 1966. Don Manuel (1900-1966), junto al Padre Alberto Hurtado (1901-1952), reflejan toda la época alentada por el ideal de una nueva cristiandad, bajo el signo de la Acción católica y la Democracia Cristiana. Don Manuel estudió en la Universidad católica, en la Facultad de Derecho. A los veinte años comenzó sus estudios en el seminario y fue después enviado a la Gregoriana de Roma, donde alcanzó el doctorado de teología. Fue profesor y director del Instituto de Teología de Santiago. En 1938 se le nombró obispo de Talca, siendo hasta 1962 asesor nacional de la AC. Fundador, por haberlo ideado y propugnado, del CELAM, murió siendo su presidente. Persona de fino trato, teólogo de su época, tenía una visión de la Iglesia latinoamericana como nadie en su momento. De gran influencia sobre Roma y el Nuncio, logró que en el episcopado no hubiera casi ningún obispo de una actitud que mostrara una división interna. Sin embargo nunca llegó a cardenal... Por su parte el cardenal salesiano Raúl Silva Henríquez es igualmente un ejemplo en su función. Comenzó en su jurisdicción la reforma agraria, se declaró ante las cuestiones más difíciles, se avanzó a saludar el primero al presidente socialista Allende. Se podrían nombrar otros obispos chilenos como Manuel Sánchez Beguiristain de Concepción, Carlos González Cruchaga de Talca, antiguo director espiritual del seminario de Santiago, y tantos otros.

En *Argentina* la situación es mucho más compleja. A veces estaríamos tentados a pensar que se da el caso, tan cuestionado por Dom Helder Câmara, de los «obispos seminaristas» —como decía el prelado de Recife. Grandes sacerdotes parecieran apagar su personalidad al incorporarse al cuerpo episcopal. Por una parte, se encuentra el cardenal Caggiano,

271. CONSUDEC, 20 de marzo de 1964.

que como se ha dicho más arriba, refleja al prelado de una época: fundador de la AC, intermediario entre la CGT y el Gobierno en distintos momentos, defensor de la enseñanza libre,[272] de la propiedad privada indiscriminadamente;[273] pudo alentar a los policías, en la Misa celebratoria de la fundación de la Policía Federal en 1970, en el cumplimiento de su deber de defensa de nuestra civilización y dique contra la subversión. En este mismo sentido un Ildefonso Sansierra, de San Juan, ha afrontado una grave crisis de la Universidad católica; monseñor Alfonso Buteler, de la arquidiócesis de Mendoza, deberá enfrentarse también con la primera crisis grave sacerdotal de América; monseñor Vicentín de Corrientes la tendrá igualmente, hasta llegar a la excomunión del Padre Marturet; monseñor Filemón Castellanos en Córdoba; monseñor Guillermo Bolatti con 27 sacerdotes en Rosario. Por el contrario, un monseñor Juan Iriarte, de Reconquista, comenzaba desde antes del Concilio una renovación de su diócesis; un monseñor Alberto Devoto, de Goya, adhería el primero al «esquema XIV», en el que se comprometía a la pobreza y sencillez de vida episcopal, y ha comentado después la «Declaración de los obispos del Tercer Mundo», además de asumir claras posturas en lo social. Un monseñor Angelelli, de la Rioja, llega a declarar que «estamos cansados de escuchar que toda tentativa de arrancar al pueblo de situaciones inhumanas es una exclusividad de la izquierda y de la subversión» —en 1970—. Su pastoral sobre la situación de la provincia de la Rioja será necesario no olvidarla por mucho tiempo.[274] No debemos olvidar al obispo de Neuquén, Jaime de Nevares, por su actuación en las obras del Chocón-Río Colorado; monseñor Carlos Cafferata de San Luis por su valentía ante el Gobernador de su provincia y su posición pastoral ante los pobres; monseñor Italo Di Stéfano de Presidente Roque Sáenz Peña, y el presidente del Departamento de Pastoral del CELAM, arzobispo de Santa Fe, monseñor Vicente Zazpe, por su pastoral social a comienzos del año 1971, que le valió una reprimenda indirecta por parte de monseñor Tórtolo, arzobispo de Paraná y presidente del episcopado. Cabe recordarse al ex-obispo de Avellaneda, monseñor Podesta, monseñor Brasce de Rafaela, a monseñor Quarracino de Nueve de Julio.[275]

Para no alargar en demasía nuestra exposición, iremos indicando algunos de los obispos que han protagonizado en los últimos años hechos sobresalientes en la historia de la Iglesia. En *México*, además del cardenal de México, Miguel Darío Miranda y Gómez, de tantas actuaciones en los últimos tiempos, cabe destacarse a monseñor Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca. Dom Sergio defendió en 1938 una tesis en la Gregoriana en Roma —que yo he debido consultar para defender la mía en 1967—, sobre los

272. Cfr. *AC* (Buenos Aires) junio 1965, pp. 187-194, en declaraciones del 1 de mayo, «fiesta del trabajo».
273. Cfr. *Criterio*, 26 de febrero 1970, p. 111.
274. «La fidelidad del obispo al mensaje cristiano no radica precisamente en la fe personal del obispo.» (Declaración publicada en *Crónica* [Buenos Aires] 6 de enero 1971, p. 5.)
275. ICI 269 (1966), p. 11.

obispos americanos en el siglo XVI. Profesor en el seminario de México, de formación tradicional, no hubiera parecido la persona de profética renovación. El secreto de su acción pastoral ha sido ser dúctil a la historia... contemporánea, no la de los libros sino la Historia de la Salvación como acontecer. Don Sergio no tiene prejuicios sobre la realidad: la deja hablar, expresarse; sabe esperar para que muestre sus frutos. Por ello, su Misa «mariachis», la renovación de su catedral, el que haya permitido crecer y después defender valientemente al convento benedictino de Dom Lemercier, o el CIDOC de monseñor Ivan Illich, todo ello es fruto, no de un cálculo *a priori*, ni de una ideología teológica... sino de un saber acoger lo que la historia le pone a su disposición. Dom Sergio es un profeta porque es un buen historiador, pero no de los que se quedan en el pasado por el pasado, sino en el pasado por el futuro, futuro que Dom Sergio anuncia porque es veraz, porque dice lo que piensa y piensa bien.

Por su parte, en *Santo Domingo*, el episcopado supo resistir a la difícil situación de la Isla. Las claras posiciones de monseñor Octavio Beras, arzobispo de Santo Domingo; la primera carta pastoral de monseñor Roque Adames, de Santiago de Caballeros, donde en 1966 decía que «el número de desocupados es grave e impresionante. El hambre es el pan cotidiano de muchos y la angustia el patrimonio permanente de todos. Cerca de 300.000 niños están sin escuelas».[276] Monseñor Polanco Brito, administrador apostólico, criticado por unos como comunista, presionado por la reacción y renunciante según éstos, era anunciado por el Nuncio como futuro arzobispo titular en 1970. Es un obispado de horas oscuras.

En *Puerto Rico* no puede dejarse de nombrar a monseñor Antulio Parrilla Bonilla, obispo sin diócesis territorial, el que en marzo del 1969 decía que la Iglesia debía «liquidar latifundios instaurando programas no paternalistas de promoción social como medio para ello y aparecer como Iglesia pobre, para los pobres de Yahvé. Las riquezas de la Iglesia cristiana son una piedra de escándalo tanto para ricos como para pobres. Tenemos que desvestirnos además del poder, o de la apariencia de él, de los lujos y de los triunfalismos que todavía queden. Tenemos que aparecer como Iglesia pobre, humilde e indefensa».[277] De él hemos hablado en otras partes de este capítulo. Cabe destacar que monseñor Aponte es el primer arzobispo autóctono de San Juan.

En *Panamá*, monseñor Marcos McGrath, obispo de Santiago de Veraguas, antiguo director del seminario de Santiago de Chile, ha impulsado muchas obras latinoamericanas y se encuentra directamente relacionado al documento de Buga sobre las universidades. Obispo joven, dinámico, que en su momento propuso el tema de la teología de la violencia y la revolución, es hoy vice-presidente del CELAM.

En *Colombia*, uno de los episcopados latinoamericanos más tradicio-

276. *IL PP?*, p. 346.
277. *ICI* 171 (1962), p. 10.

nales, se destacan posiciones a veces encontradas. Desde el cardenal Luis Concha, arzobispo de Bogotá que tuvo directa relación en la cuestión Camilo Torres, se podría pasar a un monseñor Tulio Botero Salazar, arzobispo de Medellín, que en 1962 abandonaba su palacio arzobispal para habitar un barrio obrero (y que declaraba en su momento: «nada más profundamente revolucionario que el Evangelio»),[278] hasta monseñor Gerardo Valencia, de Buenaventura, que firma con numerosos sacerdotes las conclusiones del II Encuentro del grupo sacerdotal de Golconda. Colombia sufre verdaderos dolores de parto.

En *Ecuador* cabe destacarse al antiguo presidente del Departamento de Pastoral del CELAM y obispo de Riobamba, monseñor Leónidas Proaño Villalba, que además de la reforma agraria ha comenzado una reforma pastoral. El «Plan pastoral de Riobamba» contempla la transformación de las parroquias en diaconías; desde junio de 1969 se constituyen los sectores parroquiales (1970-1980); los sacerdotes en equipo trabajarán en diversos oficios y recibirán donaciones voluntarias de los fieles. Las celebraciones sacramentales serán por agrupaciones (no individuales). En 1980-1990 desaparecerán los sectores parroquiales que se transformarán en diaconías. En el mundo rural actuarán apóstoles itinerantes. Se ha construido un «Hogar de la Santa Cruz» para permitir reunirse, estudiar, discutir, orar. En enero de 1970 se propone a los sacerdotes dejar sus parroquias y formar comunidades, trabajar entre los vecinos, dividiéndose efectivamente las parroquias en sectores. La experiencia ha sólo comenzado.

En el *Perú* el cardenal arzobispo de Lima, Juan Landázuri Ricketts, ha tenido siempre posiciones de apóstol cristiano, desde su actuación en la II Conferencia General de Medellín hasta el hecho de dejar su Palacio arzobispal y trasladarse a una humilde casa en un barrio popular de Vitoria. Por su parte el obispo de Cajamarca, monseñor Dammert Bellido, conocido por sus estudios del derecho canónico para el hombre de la Sierra, admira con sus actitudes. Ya en 1963, en una carta pastoral, agradece el obispo la donación del Gobierno de un millón de soles para restaurar la catedral colonial, pero las dona para arreglar la prisión, canalizar el Río San Lucas, refeccionar el nuevo hospital y modernizar el antiguo. El templo puede esperar, pero los pobres no.

En *Bolivia* los obispos han ido adoptando cada vez más actitudes claramente proféticas. El arzobispo de La Paz, monseñor Jorge Manrique, ya en 1965 había elevado, junto con sacerdotes y laicos, un petitorio al presidente Barrientos, el 5 de octubre, para que se contemplara la suerte miserable del minero. El mismo arzobispo, en 1968, condena a los que piensan quitar a los sindicalistas el derecho a la huelga, porque el Ministro de Educación había dejado sin empleo a todos los maestros que hacían huelga en las escuelas nacionales. El cardenal José Maure, de Sucre, lo apoya y eleva

278. *ICI* 358 (1970).

igualmente la queja al presidente. Otro signo indicativo: en 1970 el secretariado de estudios sociales del episcopado boliviano aprueba las medidas tendentes a la nacionalización de la *Bolivian Gulf Petroleum Company*. Monseñor Armando Gutiérrez Granier, obispo de Cochabamba, aunque no aprueba las guerrillas, en su carta pastoral del 3 de agosto de 1967, no por ello deja de acusar las causas que las producen: «nuestro pueblo vive en la miseria, con salarios insuficientes para subvenir a las necesidades humanas...».

En *Paraguay*, después de largos años de comprometedor silencio, se ha dejado oír una voz de protesta. Entre todos sobresale monseñor Felipe Benítez Avalos, obispo de Villarrica, pero el mismo obispo de Coronel Oviedo, monseñor Gerolamo Pechillo llega a decir que «la Iglesia no puede callarse ante la violación continua de los derechos del hombre» —véase que no se dice «derechos de la Iglesia»—, «se prohíbe a los sacerdotes y religiosos y laicos de trabajar para ayudar la miseria de la población, para cumplir la misión de la Iglesia, acusándola de comunista».[279]

No queremos dejar de nombrar en Uruguay a monseñor Carlos Parteli, arzobispo coadjutor de Montevideo, y en *Venezuela* a monseñor Luis Henríquez Jiménez, auxiliar de Caracas, prelados de amplia influencia en sus medios.

Como conclusión podría decirse que, como en el siglo XVI y como en la época de la Independencia, hubo obispos contra las *Leyes Nuevas*, regalistas en el siglo XIX y opuestos a las reformas que propone el Concilio y Medellín. Oposición existencial, por las conductas más que por las palabras o la teoría. Y así como antes hubo los que apoyaron las *Leyes Nuevas* en defensa del indio, o fueron más americanos que regalistas, así hoy hay obispos no sólo que se inspiran en el Concilio o en Medellín, sino que van más allá, que los hacen posibles, que crean proféticamente una imagen de la Iglesia misionera, la que transpone los estrechos límites de la cristiandad y extiende la frontera a todos los hombres de buena voluntad, sean liberales o comunistas, sean anticristianos o ateos, porque todo obispo debería poder decir que «mi puerta y mi corazón estarán abiertos a todos, absolutamente a todos. Cristo murió por todos los hombres; a nadie debo excluir del diálogo fraterno».[280]

f) La actitud de los sacerdotes

Ninguna institución eclesial recibe tan frontalmente como el presbiterado el choque de la crisis de crecimiento que sufre la Iglesia. Los sacerdotes, en especial cuando «están comprometidos en los puntos claves de la

279. Véase de este último: «¿Iglesia de pueblo o secta de escogidos?», en *Ecclesia*, 14 de febrero 1970, pp. 15-17.
280. Don Helder Câmara, discurso de toma de posesión de su arquidiócesis, el 12 de abril de 1964.

presente situación de cambio»,[281] deben vivir la doble pertenencia: hombres de Iglesia y, como misioneros, hombres del mundo. Tradicionalmente el sacerdote era sólo «hombre de Iglesia», según el esquema del seminario y el presbiterado de Trento: tenía en la sociedad tipo cristiandad el «oficio» temporal (como otros el militar, político, médico, orfebre o campesino) de «cura» (*cura animarum*). El derrumbe de la cristiandad viene a situar socioculturalmente al sacerdote en otra posición. En la comunidad de creyentes es el pastor, profeta y sacerdote, pero en la vida cotidiana de un mundo no ya en sistema de cristiandad es un cristiano más, como Pedro, Pablo o los primeros apóstoles en el Imperio. Es entonces la institución que de manera más directa y difícil[282] sobrelleva el peso de «la renovación de la Iglesia».[283] El «clero» es una clase social dentro de la cristiandad. Lo que contemplamos es la desaparición de una «clase social clerical», no así de la función eclesial del presbiterado, que se adapta para cumplir más estrictamente una función dentro de la comunidad cristiana (como pastor y sacerdote) y fuera de ella (especialmente como profeta). En América latina esa función profética concuerda con el Concilio cuando dice que «los presbíteros tienen encomendados en sí, de una manera especial, a los pobres y a los más débiles, a quienes el Señor se presenta asociado (Cfr. *Mat.* 25, 34-35) y cuya evangelización se da como prueba de la obra mesiánica (Cfr. Lc 4, 18)».[284]

Medellín nos toca mucho más de cerca, porque indica aspectos negativos y positivos propios del sacerdote latinoamericano, cuyo punto central es «la discusión moderna sobre el papel y la figura del sacerdote en la sociedad» latinoamericana.[285] En la situación presente, «el mundo latinoamericano se encuentra empeñado en un gigantesco esfuerzo por acelerar el proceso de desarrollo en el continente... Esto exige en todo sacerdote una especial solidaridad de servicio humano, que se exprese en una viva dimensión misionera, que le haga poner sus preocupaciones ministeriales al servicio del mundo con su grandioso devenir y con sus humillantes pecados... En esta tarea corresponde al sacerdote un papel específico e indispensable».[286] La II Conferencia General asigna al sacerdote una función *indirecta*, según el ideal de la AC y de la teología de la cristiandad modificada a medias (la «nueva cristiandad»): «para promover el desarrollo integral del hombre formará a los laicos y los animará a participar activamente...; al sacerdote como tal no le incumbe *directamente* la decisión, ni el liderazgo, ni tampoco

281. *Medellín*, 11. Sacerdotes, n. 2, p. 175.

282. En el decreto *Presbyterorum ordinis* del Concilio Vaticano II, llama la atención la frecuencia de la palabra *difícil*: «más difícil cada día» (n. 1); «difícil» (n. 4), «las dificultades en que se ven los presbíteros» (n. 22), y en relación a la particularidad concreta de «estos tiempos» (n. 7), «en las actuales circunstancias del mundo» (n. 4), «en el mundo moderno» (n. 14).

283. Al comienzo del decreto *Presby. ord.*, n. 1, p. 374.

284. *Ibid.*, n. 6, p. 383.

285. *Medellín*, 11. *Sacerdotes*, n. 9, b, p. 179.

286. *Ibid.*, alterando el orden de las proposiciones, n. 17, pp. 182-3.

la estructuración de soluciones».[287] Esta teología imposibilita al sacerdote el irrumpir de manera directa, proféticamente, en la historia. La «mediación» del laico es necesaria porque se piensa todavía al sacerdote como «hombre de Iglesia», como «clase social», como clero en la cristiandad (¿cómo el médico hará de zapatero?, ¿cómo el clérigo hará de obrero o contador?). En la situación presente de la Iglesia latinoamericana pareciera que el orden presbiteral, en especial los más «jóvenes»,[288] es decir, los que pueden convertirse todavía (porque en muchos casos, muy frecuentes y mayoritarios, es ya tarde), buscan un camino en el *espíritu* del Concilio Vaticano II y de Medellín, pero, para cumplirlo, se ven obligados, por lo menos en nuestro horizonte socio cultural, latinoamericano a ir más allá de la *letra* (y de la teología) de esos documentos. El ver los hechos, tal como nos lo manifiesta la Historia de la Salvación, como acontecer concreto y real del pueblo de Dios, nos ayudará a replantear la cuestión del presbiterado.

Se habla frecuentemente de una Iglesia «rebelde». El secretario general del CELAM, monseñor Pironio, dice: «No hablaría tanto de sacerdotes rebeldes como de sacerdotes impacientes, que tienen todo su valor, su autenticidad» —en marzo de 1969—.[289] En verdad no es ni siquiera impaciencia sino un irse abriendo a nuevas experiencias de donde surgirá la manera sacerdotal no clerical de vivir el presbiterado católico en América latina. La institución no debe ahogar a la profecía, porque entonces será una estructura esclerosada. Es interesante indicar que la OCSHA (organismo español de colaboración) ha enviado desde 1959 a 1965: 1.016 sacerdotes españoles a América latina. Pero, y es un signo alentador para la Iglesia española, estos sacerdotes, oponiéndose en un todo a la actitud del sacerdote español tradicional que venía a América latina, han tomado los puestos de vanguardia, se han hecho encarcelar, torturar, expulsar. Es un testimonio del cambio de época.

aa) *Los «sacerdotes para el Tercer Mundo»*. El país latinoamericano donde la cuestión sacerdotal ha cobrado mayor importancia es *Argentina*. Se trata del encuentro de dos coordenadas: la alta formación cultural del clero y la poca orientación pastoral emanada de los pastores, cuando no del enfrentamiento abierto por falta de diálogo. En Brasil los enfrentamientos, salvo excepciones, son con el Gobierno, en Argentina, en gran parte, con la misma jerarquía; ésto confirma lo dicho en el apartado anterior.[290] De todas maneras, el interés de la experiencia sacerdotal argentina es que «su proceso no respondió a esquemas teóricos y preestablecidos, sino a la repercusión y vivencias de Dios en los sacerdotes»:[291] la praxis, la existencia

287. *Ibid.*, n. 19, p. 183.
288. *Ibid.*, n. 1, p. 175.
289. *ICI* 336 (1969). Cfr. IVAN ILLICH, «Metamorphose du clerc», en *Esprit* 10 (1967).
290. La publicación sobre *Polémica en la Iglesia*, supra, está encabezada por el texto de san Pablo *I Cor.* 11, 18-19: «He oído decir que hay divisiones entre vosotros...»
291. «Principales coincidencias de la reunión de Quilmes», en *IL ¿PP?*, p. 98, 28 de junio de 1965.

cristiana va indicando el camino a la reflexión teológica (la inversión de los factores ha hecho mucho mal a la Iglesia y la teología). El punto de partida de la toma de conciencia sacerdotal puede situarse en el 28 de junio de 1965, cuando 80 sacerdotes de Buenos Aires y alrededores, junto a monseñor Podesta de Avellaneda y Antonio Quarraciono de 9 de Julio, se reunieron para preguntarse, a la luz del nuevo espíritu que se dejaba ya sentir desde el Concilio: ¿Qué es Dios para nosotros? ¿Qué somos en la Iglesia? ¿Qué somos en el mundo? El documento es sumamente valioso como elemento latinoamericano para una teología del sacerdocio.[292] La experiencia de Dios es dinámica, concreta, histórica: «Dios es vida: esta realidad debe orientar nuestro propio compromiso con la creación... por el encuentro *directo* y comprometido con los hombres, sean o no cristianos.»[293] En la Iglesia el sacerdote siente «casi unánimemente la impresión de *orfandad* y carencia de respaldo en la reflexión y acción pastoral. Consecuentemente se experimenta una gran sensación de *soledad*».[294] Junto a esto se preguntan: «¿El celibato es signo o no? ¿Cuáles son los fundamentos bíblicos, teológicos e históricos que lo justifican?»[295] En el mundo el sacerdote «descubre valores tales como... el cosmos, la técnica, la fraternidad universal, el matrimonio, la mujer, el trabajo, la socialización...».[296] Pero el sacerdote no puede vivir en función misionera, por la «teología tradicional que no valora el mundo...; por la formación y estilo de vida burguesa del seminario...; por la imposibilidad de vivir la vida común de toda la gente».[297] En la solución de todos estos interrogantes avanzarán los sacerdotes en la praxis histórica, esperando que los teólogos descubran el sentido *explícito*, para lo que es necesario antes que el historiador describa los acontecimientos cumplidos.

Pareciera que, a veces, son los conflictos los que permiten esclarecer los espíritus y tomar decisiones. El primero de ellos, todavía dentro del marco tradicional se produjo en Córdoba. En primer lugar el Padre Milán Viscovich defendió el «Plan de lucha» de la CGT, para después sumarse tres artículos de los Padres Vandagna, Delaferrera y el mismo Viscovich sobre la cuestión de la enseñanza privada. El obispo monseñor Filemón Castellanos no admite los términos de las actuaciones. Entran en la discusión 28 sacerdotes, el seminario se ve igualmente envuelto en la cuestión. Estamos en mayo de 1964, y gracias a las mediaciones de monseñor Angelelli la disputa se aquieta. Pero el primer conflicto de magnitud que registra la historia latinoamericana es el que se produjo en Mendoza, desde comienzos de 1965. Un grupo de jóvenes sacerdotes, incluyendo el director del seminario arquidiocesano, en número de 27, elevan un manifiesto que enviado al

292. *Ibid.*, pp. 98-103. Este documento fue seriamente censurado por el cardenal Caggiano.
293. *Ibid.*, p. 99. En Medellín se hablará de una relación «indirecta».
294. *Ibid.*, p. 99.
295. *Ibid.*, p. 100.
296. *Ibid.*, p. 101. Difícilmente podría reunirse en tan pocas palabras la cuestión sacerdotal en América latina.
297. *Ibid.*, p. 102.

nuncio el 4 de agosto pasa después en noviembre al Vaticano: «A largo tiempo de iniciado el Concilio sentimos necesidad de descargar nuestras conciencias: en Mendoza no se vive el espíritu conciliar...»[298] El arzobispo no posibilita el diálogo: monseñor Buteler dice: «El Papa me puso esta cruz pectoral en el pecho y nadie me la quitará.»[299] Aparece una pastoral para aplicar el Concilio en la arquidiócesis. Entonces comienza una «huelga de brazos caídos» del grupo de sacerdotes, porque, dicen, la pastoral no indica una conversión conciliar. La cuestión se agraba porque es nombrado mientras tanto un Delegado apostólico que no cumple con las condiciones deseadas por la arquidiócesis. El 21 de enero la Comisión especial del episcopado argentino emite un comunicado: «Interpretando el pensamiento y voluntad del episcopado argentino deploramos la conducta de estos sacerdotes.»[300] Los sacerdotes apelan a la Santa Sede, declarando públicamente que la comisión del episcopado no los ha escuchado, lo que se acostumbra a hacer «aun con los peores criminales».[301] El conflicto se diluye al no aceptar la Santa Sede el reclamo de los sacerdotes. De Mendoza es expulsado, por deseo expreso de Buteler, el Padre Viglino, hombre de Dios que ha dejado en los que lo conocieron un recuerdo imborrable, incomprendido en su propia congregación de la Consolata.

En Avellaneda trabajaba un sacerdote obrero, Paco Huidobro (originariamente de la «Mission de France»), que se desempeñaba en una empresa de acrílicos de Valentín Alsina (de un católico práctico); llegado el día de la asamblea gremial fue elegido delegado del personal. Paco fue echado de la fábrica; se hizo huelga; 80 obreros quedaron en la calle. Sin embargo la Iglesia no habló para nada.[302] Poco después del golpe militar de Onganía, tres obispos (Devoto, Podesta y Quarracino) desolidarizan a la Iglesia del gobierno; el 19 de agosto del 66, en la reunión de Chapadmalal, 70 sacerdotes apoyan la comunicación de los tres obispos. En septiembre aparece la revista *Cristianismo y Revolución*, dirigida por Juan García Elorrio, que marcará rumbos durante algunos meses, hasta que aparezca el 12 de diciembre *Tierra Nueva*, que canalizan la opinión de sacerdotes y jóvenes cristianos ante la revolución del 66.

Mientras tanto en Córdoba había muerto un estudiante, Santiago Pampillón, baleado por la policía en una manifestación estudiantil. Estudiantes y graduados cristianos realizan una huelga de hambre en la Parroquia Universitaria Cristo obrero (en septiembre), como repudio de la acción policial. El nuevo arzobispo, monseñor Primatesta, separa a los Padres Nelson Dellaferrera y José Gaido de la parroquia, escribiendo su «última carta a los cristianos de Cristo obrero», documento para la pastoral latinoamericana.[303]

298. *Los católicos posconciliares*, p. 159.
299. *Ibid.*, p. 160.
300. *Ibid.*
301. *ICI* 259 (1966), p. 12.
302. *Cfr.* «La Iglesia en la calle», en rev. *Juan*, 24 de mayo 1967.
303. *Los católicos posconciliares*, pp. 274-279.

Mientras tanto la situación en Tucumán era insoportable. En enero de 1967 la policía mató a Hilda Guerrero en una manifestación del ingenio Santa Lucía. El 7 de enero de 1968 el gobernador de Tucumán acusa de subversivo al sacerdote Rubén Sánchez, que encabeza la manifestación del ingenio San Pablo. El vicario capitular de la arquidiócesis Víctor Gómez Aragón defiende al sacerdote y responde al gobernador. El sacerdote inculpado declara: «Lo único que he hecho es aplicar los documentos de la Iglesia y los conceptos más elementales del Evangelio. Lo que ocurre es que esos documentos son generales, universales, y cuando se los declama así, en general, todo el mundo está de acuerdo. Pero cuando se trata de aplicarlos a la realidad, llaman la atención y se los califica con epítetos como *subversión* o *perturbación*.»[304] Lo cierto es que Gómez Aragón fue reemplazado por Blas Victorio Conrero, que al llegar dijo: «Desconozco lo que pasa en Tucumán.» En la diócesis de San Isidro, el Padre Fernández Naves, de la OCSHA, es destituido por «desobediencia eclesiástica», renunciando también los Padres Parajón, Adame y Fernández, que regresan en señal de solidaridad y protesta a España. El grupo de sacerdotes había tenido con el obispo enfrentamientos por la orientación pastoral (ellos querían comprometerse al nivel de sacerdotes obreros). Todo tocó a su fin cuando el 8 de diciembre de 1967 el intendente quiso realizar como todos los años la procesión en el Tigre. El párroco Fernández dijo que no habría procesión porque el intendente había dado orden de desalojar un barrio humilde. El obispo Aguirre dice: «El conflicto con las 300 familias, se trata de un problema serio. Pero no es posible concederle tanta importancia. De lo contrario, la Iglesia no podría nunca estar de fiesta.»[305] El párroco se mantiene firme hasta que debe abandonar su parroquia. Ocho sacerdotes obreros argentinos dejan la diócesis, uno de ellos firmará todavía el documento de Buenaventura del movimiento sacerdotal colombiano de Golconda. Mientras tanto en Rosario el diálogo obispo-sacerdotes había llegado a su fin: el 18 de octubre de 1968 se generaliza la crisis y cuatro sacerdotes entregan al arzobispo Bolatti un documento donde se indican las conclusiones de un grupo renovador. Los acontecimientos se precipitan: el 23 de enero de 1969 aparece en los diarios una solicitada de *cursillistas* («Cursillos de Cristiandad») en apoyo de monseñor Bolatti. El 15 de marzo 30 sacerdotes rosarinos presentan su renuncia colectiva; el 10 de abril se adhieren 53 sacerdotes de la arquidiócesis y 300 de todo el país; el 29 de junio se aceptan las renuncias; el mismo día los laicos de una parroquia, Cañada de Gómez, toman la parroquia en apoyo de su párroco; el 17 de julio, para tomar posesión el nuevo párroco, fray Montevideo, debe hacerse con protección policial: se producen disturbios, la policía usa armas de fuego y quedan heridos de bala cinco laicos y veinte son detenidos. Se trata del primer acntecimiento de este tipo en la historia de la Iglesia latinoamericana, lo que muestra el estado de los espíritus. El primer

304. *Ibid.*, p. 183.
305. *Ibid.*, p. 185.

caso de ocupación del templo en defensa del párroco desplazado se dió en la Iglesia «Corpus Domini» de Buenos Aires, el 4 de abril de 1966, cuando una veintena de laicos mostraron su disconformidad por el alejamiento del Padre Néstor García Morro. Cabe todavía recordarse el conflicto entre el obispo de Corrientes, monseñor Vicentín con los sacerdotes comprometidos en los barrios más populares de la ciudad, cuyo desenlace fue la excomunión del Padre Marturet y la separación de muchos sacerdotes de su diócesis. Por su parte, la reciente diócesis de Neuquén debió enfrentar un conflicto de la patronal de las obras gigantescas del dique Chocón-Río Colorado, con casi 5.000 obreros, dada la actitud valiente del sacerdote obrero Pascual Rodríguez, que elegido por sus compañeros dirigió junto a otros compañeros una larga huelga que debió ser sofocada por el ejército. El obispo apoyó a su sacerdote en todo el proceso cumplido en el año 1970.[306] Por último, el gobierno quiso comprometer al Movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo en el caso del asesinato del ex-presidente Aramburu. Veamos ahora esta cuestión.

Paralelamente a estos momentos conflictuales había ido madurando un movimiento presbiteral. Hemos visto que se reúnen sacerdotes en Quilmes en 1965; en 1966 hay una reunión en Chapadmalal sobre «Iglesia y mundo»; el 11 de mayo de 1967 se reúnen intergrupos sacerdotales en el mismo lugar; el 25 y 26 de mayo se efectúa otra reunión en Buenos Aires, sobre el tema del Tercer Mundo, socialismo y Evangelio; el 15 de agosto se conoce el «Mensaje de 18 obispos del Tercer Mundo», no siendo ninguno de ellos argentinos; el 11 y 12 de noviembre se reúnen en Santa Fe sacerdotes y laicos de diversas zonas. En enero de 1968 un grupo de sacerdotes piensa promover una adhesión a la declaración de los obispos del Tercer Mundo, y, superando los cálculos más optimistas, firman hasta 320 sacerdotes de todo el país. El «equipo promotor» convoca una reunión nacional.

El *I Encuentro Nacional* se llevó a cabo en Córdoba el 1 y 2 de mayo de 1968, teniendo como documento de base la declaración de los obispos del Tercer Mundo, se estudiaron los problemas de las regiones y se acordó publicar una carta sobre la violencia a la II Conferencia General del CELAM:[307] «Somos cada día más conscientes de que la causa de los grandes problemas que padece el Continente latinoamericano radica fundamentalmente en el sistema político, económico y social imperante en la casi totalidad de nuestros países.»[308] Es la toma de conciencia de «lo político», tal como los obispos lo enunciaban: «La Iglesia no está casada con ningún sistema, cualquiera que éste sea, y menos con el "imperialismo internacional

306. *ICI* 359 (1970), pp. 17-19. Véase la ya citada obra *Sacerdotes para el Tercer Mundo*, en «Sacerdotes de Neuquén», pp. 108-112.

307. *Cfr.* «Le mouvement des prêtes pour le Tiers-Monde en Argentine», en *IDOC-International*, n. 33, 1 de noviembre 1970, pp. 35-75; *Sacerdotes para el Tercer Mundo*, supra. La carta elevada que llegó a tener 1.000 firmas de sacerdotes latinoamericanos procede de este grupo (*IL ¿PP?*, pp. 74-78).

308. *Carta de 1.000 sacerdotes latinoamericanos a la Asamblea del CELAM*, supra, p. 76

del dinero" (*Populorum progressio*), como no lo estaba a la realeza o al feudalismo del antiguo régimen, y como tampoco lo estará mañana con tal o cual socialismo».[309] El 15 de septiembre de 1968 aparece «Enlace» la publicación periódica del Movimiento. El *II Encuentro* se llevó a cabo el 1-3 de mayo de 1969 en Colonia Caroya (Córdoba), participando como delegados 80 sacerdotes de 27 diócesis. El *III Encuentro* se efectuó en Santa Fe el 1 y 2 de mayo de 1970 con 117 participantes. Desde marzo de 1968 el Movimiento se hace presente en todas las provincias, declarando su opinión acerca de los más graves problemas sociales y políticos.[310] Esta presencia profética molestaba continuamente al gobierno de fuerza de Onganía, hasta que el secuestro del general Aramburu dio el motivo para «enredar» al Movimiento, hasta prácticamente obligar al episcopado a decir su palabra. La comisión permanente del episcopado se pronunció el 12 de agosto de 1970, «Al pueblo de Dios», llamando seriamente la atención al Movimiento acerca del socialismo, la violencia y otros temas. En octubre se conoció la «respuesta del Movimiento para el Tercer Mundo a la comisión permanente»,[311] que manifiesta una prolija elaboración y un notable manejo de la cuestión teológica. La respuesta sorprendió a los obispos por su precisión, ortodoxia, clara defensa de la institución pero acertada apertura misionera, todo en un espíritu latinoamericano. Nunca, nadie, había respondido de esta manera. Honestamente la comisión permanente comprendió que se encontraba con un hecho novísimo: los teólogos —si se nos permite— le corregían la plana. Pero es más, esta respuesta dio al Movimiento una verdadera «Declaración de Principios» y hasta el presente no se ha producido otro enfrentamiento de carácter global entre el Movimiento y el Episcopado.

Como puede verse el orden presbiteral tiene ahora, de hecho, instituciones que permiten establecer un diálogo con el episcopado y, declararse con respecto al mundo de manera propia en cuestiones que quizá el mismo episcopado quisiera pero, por tradición o presión, no puede hacerlo. Se trata de una novedad, nacida así, de abajo, del Pueblo de Dios y no ciertamente sin el querer providente del Espíritu. El *presbyterium* va descubriendo sus mediaciones concretas.

bb) *Héroes y mártires en Brasil.* En *Brasil*, gracias a excelentes obispos, los presbíteros han tenido a quienes seguir. Ya en enero de 1963, antes de la segunda sesión del Concilio, Dom Helder envió a centenares de obispos un documento sobre «La situación del sacerdote».[312] El 2 de mayo de 1965 dió un discurso sobre «Sacerdotes para el desarrollo»,[313] con ocasión de la inau-

309. «Mensaje de 18 obispos del Tercer Mundo», n. 5 (ed. cit., p. 27).
310. Véase *Sacerdotes para el Tercer Mundo*, las declaraciones de sacerdotes de Reconquista, Corrientes, Capital, Tucumán, San Juan, Nordeste, Santa Fe, 9 de Julio, Rosario, Mendoza, La Rioja, Neuquén, etc.; sobre cuestiones internas, huelgas, situación política, ante el secuestro del general Aramburu y la detención del Padre Carbone, etc.
311. *Polémica en la Iglesia*, supra, pp. 41-123, documento firmado en Córdoba el 3-4 de octubre de 1970. Véase el comentario de Manuel Ossa en *Mensaje* n. 193, oct. (1970), pp. 494-5
312. *ICI* 205 (1963) p. 34.
313. *ICI* 264 (1965) pp. 29-31.

guración del Seminario regional del Nordeste, en Camaragibe, y en presencia de monseñor Samoré. En ella se propugna una acción *directa* en lo temporal por parte del sacerdote: «Esta casa preparará sacerdotes para evangelizar. Pero no se evangeliza a seres abstractos, intemporales y viviendo en el vacío... Querer planear en un nivel de pura evangelización espiritual, sería dar la idea, a breve plazo, de que la religión es una teoría separada de la vida y sin fuerza para llegar a ella y modificarla en lo que tiene de absurdo y erróneo. Sería incluso dar aparentemente razón a los que pretenden que la religión es la gran alienada y la gran alienadora, el opio del pueblo... Nosotros, obispos del Nordeste, nos hemos dado cuenta que tenemos que estimular el sindicalismo rural, único medio práctico para que los trabajadores rurales reivindiquen sus derechos ante los *dueños*... Estamos obligados a no dejar buenamente a los seglares una obra que sería, normalmente, de presencia cristiana en lo temporal, porque nos damos cuenta, ante la ceguera, la frialdad y autoridad abusiva de algunos *dueños*, de la necesidad de dar un apoyo moral a la defensa elemental de los derechos humanos.»[314] El discurso causó tan penosa impresión que el diario *O Estado do Sâo Paulo* llamó al arzobispo, ignorante, demagogo, en especial por «incorporar al Brasil en el Tercer Mundo».

Hemos ya hablado en otros apartados de la valiente posición de tantos sacerdotes y religiosos que son encarcelados, torturados, y que sin embargo no abandonan su actitud. No podemos, en otro orden de cosas, dejar de citar la experiencia de la hermana Irany Bastos que teniendo responsabilidades parroquiales en su función diaconal testimonia: «La experiencia demuestra que las mujeres tienen mucho más éxito que los hombres en los contactos humanos.»[315] Es bien posible que este simple hecho haya abierto un nuevo capítulo en la historia de la Iglesia.

El 24 de octubre de 1967 apareció una «Carta de sacerdotes brasileños a sus obispos» —los firmantes ascendían a 300 de diversas diócesis—, en la que se quiere «informarles algunas de las serias preocupaciones que atormentan nuestra conciencia» sacerdotal.[316] Brasil es «un pueblo asesinado» por la mortalidad infantil, por la falta de pan cotidiano, por los salarios de hambre; es «un pueblo saqueado» por la injusta contribución impositiva y la peor política distributiva (se destinó un presupuesto seis veces mayor para gastos militares que para la educación, y quince veces mayor que para salud pública). La Iglesia guarda todavía una actitud paternalista y asistencial, una fe que es comercializada, etc. Los sacerdotes «nos sentimos prisioneros», «lejos de la vida del pueblo», «lejos de las preocupaciones del pueblo», «prisioneros de una máquina pastoral» cuya función es «sacramentalizar». Desean, en cambio, «...también evangelizar», siendo «sensibles a los valores del pueblo», a la «misión profética...», «pero el gesto profético de

314. José de Broucker, op. cit., pp. 89-90.
315. *ICI* 282 (1967), p. 9.
316. *IL ¿PP?*, p. 178.

Cristo, de fidelidad a la verdad, ¿no supone una inevitable implicación política?».[317] Concluyen diciendo: «Pedimos con insistencia que sea aceptada la ordenación sacerdotal, en razón de las necesidades eucarísticas de las comunidades existentes o que sean creadas, de hombres casados de aquellas comunidades.»[318]

El 28 de marzo de 1968 estudiantes marchan en Río pidiendo mejoras en el restaurante universitario. La policía carga; muere Edson Luis de Lima Soto, de 18 años. Se rezan Misas en las catedrales, se producen arrestos en los templos, y a veces las fuerzas del orden entran en ellos con caballos. En Sâo Paulo 30 sacerdotes hacen declaraciones; en Bello Horizonte 37, y así en otras diócesis. En Europa, 40 jesuitas brasileños, que estudian en el viejo mundo, proponen al Padre Arrupe una reforma de los objetivos de la Orden en Brasil. La propuesta seguirá buen curso y la reforma avanza en todo el continente.

También ha habido conflictos de importancia. En Botucatu, 23 sacerdotes amenazaron con renunciar antes del 17 de abril de 1968 si no se revocaba el nombramiento como nuevo obispo de monseñor Zioni, director del seminario de Sâo Paulo, por tener en su pastoral una inspiración «pre-conciliar» decían los sacerdotes. Casi 2.000 automóviles de Sâo Paulo hacen una caravana para apoyar a los sacerdotes. La Santa Sede accedió a nombrar en lugar del candidato a Dom Romeu Alberti, quien se hizo cargo el 21 de junio. Se trató, como de muchos de los relatados, de un caso sin antecedentes. En agosto, el sacerdote obrero de Sâo Paulo, Pierre Wauthiers, es expulsado por participar en una huelga. Uno de tantos sacerdotes europeos que vuelve a Europa expulsado por gobiernos violentos y coordinados por la CIA.[319] En esos días monseñor Fragoso decía que «la lucha liberadora es un objetivo común a los obispos, sacerdotes y laicos».

En la Asamblea episcopal del 20 al 30 de julio del 1969, en un «Documento de los sacerdotes», no se admite la ordenación de casados. Sin embargo el cardenal Rossi anuncia el 12 de agosto que el camino no está cerrado, pero que piensa que es posible que un día se los ordene como en el Oriente, «después de haber probado que los apóstoles laicos y los diáconos no están en posibilidad de resolver ciertas necesidades».[320]

Llegamos así al momento clave de la historia del presbiterado latinoamericano: en la noche del 26 al 27 de mayo de 1969, un grupo (¿la policía?) prendió al Padre Antonio Henrique Pereira Neto, que hasta las 22,30 hs. había estado en una reunión de diálogo entre padres y estudiantes, y fue vilmente asesinado. Apareció al día siguiente amarrado a un árbol, habiendo sido arrastrado y casi desvestido, y ultimado con tres balas. Tenía 28 años; era capellán de la Juventud Católica (JUC, JEC) de Recife, secretario de

317. *Ibid.*, p. 190. Al fin se habla sobre el celibato, p. 192.
318. *Ibid.*, p. 192.
319. Cfr. Monseñor Brandâo Vilela: «Los sacerdotes extranjeros en América latina», en *Mensaje* (Madrid) abril 1968, p. 9.
320. *ICI* 344 (1969), p. 8.

Dom Helder. El propio palacio arzobispal de Manguinhos apareció pintado con carteles alusivos. En la celebración recordatoria del 27 del mismo, Dom Helder exclamó: «Que el holocausto del Padre Antonio Henrique obtenga de Dios la gracia de que se continúe el trabajo por el cual él dio su vida y la conversión de sus verdugos.»[321] El joven presbiterado tiene ahora un mártir. «Se trata de la muerte de un sacerdote que se sabía amenazado de muerte y sin embargo proseguía su vida normal.»[322] El episcopado sostiene que el Padre ha sido torturado y ante su muerte ha sido abandonado (¿por la policía?). Poco después, el 24 de septiembre, el equipo nacional de la JOC es íntegramente encarcelado.

Los obispos del Nordeste reunidos entre el 25 al 26 de agosto denuncian las torturas que se vienen cumpliendo. Ha sido salvajemente torturado José Antonio Monteiro, y el Padre Soares da Amarai ha estado cuatro meses en prisión sin causas. Un día la historia escribirá detalladamente las atrocidades cumplidas en Brasil.

El 15 de enero de 1971, uno de los 70 liberados en Chile, el Padre Tito de Alencar, dominico, que fuera sometido a torturas en julio de 1969 y tenido en prisión hasta esta fecha, declara a la UPI: «Nosotros nos limitábamos a dar apoyo espiritual a los estudiantes que eran perseguidos por el régimen militar.» Tito piensa ahora terminar su doctorado en teología en Santiago.[323]

cc) *El grupo «Golconda».* En *Colombia,* desde 1965, a partir del compromiso del Padre Camilo Torres, la cuestión de la función presbiteral ha producido muchos acontecimientos. Debe recordarse las dificultades de la revista *El catolicismo* y tantos otros ejemplos. Sin embargo, el movimiento nunca llegó a organizarse. Sólo en el mes de julio de 1968 se reunió por primera vez un grupo de 50 sacerdotes de todo el país en una finca, Golconda del Municipio de Viotá (Cundinamarca), para estudiar la encíclica *Populorum Progressio.* Por el fruto de la primera reunión se pensó organizar un II Encuentro que esta vez tuvo por sede Buenaventura, debido a la acogida de Monseñor Gerardo Valencia, del 9 al 13 de diciembre del mismo año, con asistencia de 53 sacerdotes de todo el país y de tres naciones latinoamericanas. Del encuentro emanó el «Documento de Buenaventura».[324] El documento se inspira casi exclusivamente en la constitución *Gaudium et Spes* (Vaticano II) y en las conclusiones de Medellín del CELAM. El texto es sumamente respetuoso y consiste, en lo esencial, en citas de la constitución y conclusiones aludidas. El «análisis de la situación colombiana» puede sintetizarse en que la posición «trágica de subdesarrollo que sufre nuestro

321. *Cfr.* En *Mensaje* (Santiago), n. 186 (1970), p. 26; Dom Helder Câmara: «El asesinato del P. Henrique Pereira Neta», en CELAM (Bogotá), junio 1969, p. 10.

322. Buenaventura Pelegrí, «Meditación ante el cadáver del P. Antonio Henrique», en *Víspera* 12, septiembre 1969, p. 3.

323. Alain Gheerbrant, *op. cit.*, pp. 258-280, trae el testimonio de los padres Alipio de Freitas y Lage Pessoa, dos héroes entre tantos. Véase la declaración de los sacerdotes de Fortaleza ante el arresto del sacerdote capuchino Geraldo Bonfim (*IL ¿PP?*, pp. 193-195).

324. *IL ¿PP?*, pp. 225-235.

país es un producto histórico de la dependencia económica, política, cultural y social de los centros extranjeros de poder, que la ejercen a través de nuestras clases dirigentes (Cfr. Medellín 2, 9 a)».[325] Desde esta situación queda planteada una «reflexión a la luz del Evangelio» en dos niveles: primeramente, sabiendo incluir «lo temporal en el designio salvífico», y, en segundo lugar, y en consecuencia, que el sacerdote pueda asumir directamente «tarea y actitudes que permitan colaborar en la formación política de los ciudadanos... la necesidad de alentar y favorecer todos los esfuerzos del pueblo por crear y desarrollar sus propias organizaciones de base, la necesidad de una tarea de concientización y de educación social».[326] Las «orientaciones para la acción» tienen igualmente dos momentos: en cuanto al «campo social, económico y político», fundamentalmente, se dice que es necesario «comprometernos cada vez más en las diversas formas de acción revolucionaria contra el imperialismo y la burguesía neocolonial, evitando caer en actitudes meramente contemplativas y, por lo tanto, justificadoras», y, en «nuestra tarea litúrgica, evangelizadora y de conducción eclesial» cumplir la función presbiteral «en el ejercicio del ministerio de la Palabra... la participación en la liturgia por su carácter de anticipo y de manifestación de la escatología... (todo esto) mediante la unificación de fuerzas y de iniciativas, que encuentra su máxima expresión cuando se hace colegialmente».[327]

Como en otros países comienza de inmediato la persecución al grupo de sacerdotes. En 1969 uno de los componentes denuncia este hecho; poco después cuatro sacerdotes de Golconda son acusados de subversión y al ser detenidos declaran que el motivo es haberse referido a la «farsa» de las próximas elecciones, donde los candidatos han sido elegidos previamente por el Frente Nacional (de liberales y conservadores), sin participación alguna popular. Monseñor Valencia Cano da a conocer una «Carta abierta a los sacerdotes».[328] Mientras tanto el arzobispo Uribe Urdaneta, de Calí, suspende al Padre Manuel Alzate, del grupo de Golconda, «por ofender a la jerarquía». Mientras que monseñor Valencia Cano, de paso por New York declaraba en febrero de 1970: «No podemos permanecer indiferentes ante la estructura capitalista que condena a la población de Colombia y de América latina a la más terrible frustración e injusticia... Definitivamente me proclamo socialista y revolucionario» —según nos dicen las agencias noticiosas—.[329] El mismo administrador apostólico de Bogotá, monseñor Aníbal Muñoz Duque, refiriéndose a la falsa noticia de que el Padre Gustavo Pérez hubiera constituido un grupo de «sacerdotes rebeldes» en Usme, insiste «sobre el deber que tienen los sacerdotes de denunciar las injusticias y formar la conciencia de los fieles, y recuerda —a los medios de prensa— que

225. *Ibid.*, p. 227.
326. *Ibid.*, pp. 229-231.
327. *Ibid.*, pp. 231-234.
328. *ICI* 339 (1969), p. 33.
329. *ICI* 356 (1970), p. 16.

los que trabajan en medios pobres en los barrios de Bogotá lo hacen según sus instrucciones», refutando así los términos del diario pro-gubernamental *El Tiempo*, del 29 de enero de 1970. Poco después, un grupo de sacerdotes y laicos reunidos en Villavicencio, acusa al ejército de genocidio de los indios de Guahiba, quienes serían asesinados acusándoselos de guerrilleros, y a quienes se le aplican igualmente torturas.

dd) *El ONIS y otras expresiones sacerdotales.* En el *Perú* ha nacido, como en otras naciones, un grupo sacerdotal que se denomina ONIS (Oficina Nacional de Investigación Social, organizado en Lima y por regiones en las provincias), fundado en 1968.[330] El clero ha ido tomando cada vez más conciencia de su papel desde hace años. En 1964, por ejemplo, el viceprovincial de los jesuítas del Perú, Padre Ricardo Durand, respondía a las acusaciones de infiltración comunista en el clero explicando que se dice que aceptan la filosofía materialista y atea porque «se exige más justicia», en ese caso el mismo Evangelio sería comunismo. «Pareciera que para el Sr. Ravines —el acusador— lo que no es liberal de derecha es comunismo.»[331] En marzo de 1968, 60 sacerdotes firmaron un documento, aprobado después por el cardenal. En la declaración se muestra como «el Perú es una nación proletaria en el mundo» ya que la renta por persona es sólo de 11.000 soles y en Estados Unidos de 112.000; «pero, si el Perú es un proletario, la mayoría de los peruanos son más proletarios aún», porque la renta nacional se distribuye así: 24.000 peruanos reciben 60 millones de soles, mientras que 11.900.000 peruanos los restantes 75 millones. Después de un análisis de las cuestiones más graves de un punto socio-político hay una petición a la jerarquía para el compromiso, porque ella «será para nosotros el máximo apoyo frente a quienes deformen nuestra actitud calificándola de *intromisión* en lo temporal».[332] A los «hermanos sacerdotes» se les pide que «tomemos muy en serio nuestra obligación de inculcar en los fieles, sin subterfugios, que no se puede recibir la comunión, ni llevar una auténtica vida cristiana cuando se defraudan los salarios, se evaden los impuestos, se esclaviza al indígena, se da trato inhumano a la servidumbre o se derrocha ostentosamente ante un mundo de miseria».[333] Al laicado se le pide estar en un «verdadero estado de guerra contra la miseria, contra la opresión explotadora. Se trata de una auténtica segunda independencia del Perú, que emancipe a los hijos de Dios de todas sus servidumbres». «Esta independencia deberá hacerse sin ninguna clase de confesionalismos».[334]

En enero de 1969, 330 sacerdotes de todas las diócesis del Perú, envían a la Conferencia Episcopal en su XXXVI reunión, una carta en la que «deseamos presentarles nuestras inquietudes y anhelos en espíritu de diálogo y

330. *Cfr. IDOC-International*, n. 22, 15 de abril 1970. Por su parte GUSTAVO GUTIÉRREZ ha coleccionado documentos peruanos en *Signos de renovación*, Lima, 1969.
331. *ICI* 224 (1964), p. 38.
332. *IL ¿PP?*, p. 295.
333. *Ibid.*, p. 296.
334. *Ibid.*

colaboración».[335] La carta, aunque tiene muchas sugerencias peruanas, posee extrema actualidad para toda América latina. Valga a manera de resumen los puntos principalmente tratados: porque la Iglesia debe liberarse de ataduras comprometedoras se sugiere «la separación de Iglesia y Estado», al mismo tiempo debería «simplificarse el rostro de la Iglesia: vestidos, ornamentos, títulos, dignidades militares»; por otra parte «es urgente y necesario integrar de alguna manera a los superiores mayores de religiosos y de religiosas en la reflexión y decisión de los asuntos eclesiásticos»; por el contrario «consideramos que la Nunciatura debería tener en nuestra Iglesia un papel mucho menos preponderante». La formación de los seglares es fundamental, porque «nuestra Iglesia es clerical, por eso está tan ausente de la historia del país y tan silenciosa». En cuanto al clero debemos indicar que «hay todavía diócesis donde el aislamiento del clero es grande... Hay que buscar formas distintas para la sustentación del clero... y trabajar en algo profano podría ser muy saludable». «Es urgente que la Jerarquía denuncie con audacia cualquier tipo de injusticia... Los problemas por abordarse no son escasos... Debe estar atenta a los acontecimientos concretos (por ejemplo una huelga)... Se corre evidentemente el riesgo de ser identificado con tal o cual línea política pero esto quedará balanceado si sucesivamente se apoyan reclamos justos de diferentes tendencias. Es preciso decir que la abstención tiene ya un matiz político.» Concluyen manifestando que los obispos deben incorporar a los presbíteros «en la preparación de la misión» ya que los tienen «como necesarios colaboradores y *consejeros en el ministerio*» (*Presb. Ordinis*, n. 7). ¿Por qué no podrían haber consejeros presbíteros y laicos en las Conferencias Episcopales como en el Concilio? ¿No se manifestaría así la plenitud de la Iglesia con mayor unidad y convergencia?[336]

En *Chile* la cuestión sacerdotal ha cobrado matices de gravedad creciente. A la ya crónica falta de sacerdotes y el gran porcentaje de presbíteros extranjeros, viene a sumarse la gran cantidad de los nacionales formados en Europa. Todo ello configura un clima de gran tensión y falta, sin embargo, de adaptación a una realidad muy cambiante, muchas veces extremadamente pobre. Sin embargo, monseñor Gabriel Larraín Valdivieso, obispo auxiliar de Santiago, pensaba —en una conferencia de prensa— de noviembre de 1966 que se ordenarían sacerdotes casados en América latina después de un largo período de reflexión.[337] La tensión fue creciendo hasta que se constituyeron los «consejos diocesanos de sacerdotes», que en el segundo

335. *Ibid.*, p. 314.
336. La declaración de 21 sacerdotes de Arequipa (marzo de 1969), sobre el casamiento del obispo Mario Cornejo y la actitud de los sacerdotes de Trujillo, manifiesta la madurez del clero peruano (*Ibid.*, pp. 327-331). En Trujillo los sacerdotes se enfrentaron con su obispo Carlos Jurgens Byrne.
337. *ICI* 277 (1966), p. 9. En sentido contrario se expidieron «220 misioneros, que se preguntan sobre el sentido de su presencia en Chile» (*IL ¿PP?*, pp. 198-209), donde muestran que ante el callejón sin salida América latina tiene la oportunidad histórica de ordenar hombres casados, y «así, la misión de los sacerdotes célibes sería más clara, por su preparación estarían más dedicados al servicio itinerante» (p. 206).

diálogo sacerdotes-obispos (1968) se propusieron las siguientes cuestiones de discusión: «inseguridad doctrinal» desde el Vaticano II, sentido de las reformas sociales, problemas emocionales provenientes del aislamiento e insuficiente recurso sacerdotal, cuestión autoridad-obediencia. El obispo de Temuco, monseñor Bernardino Piñera Carvallo declaró, como vicepresidente de la Conferencia Chilena de obispos, que «probablemente todos mis colegas admitirán que los obispos no somos genios, santos y talentosos, poderosos con recursos ilimitados. Realmente el puesto (de obispo) es demasiado grande para nuestras capacidades y somos los primeros en sufrir debido a los muchos problemas sin resolver». En este año 1968 se llegó a una generalización del conflicto. Por ejemplo, el Padre Ignacio García, reducido después al estado laical, escribía en agosto en *La Nación* (Santiago) que «es evidente que por la caducidad casi global de los esquemas y de las normas de la Iglesia se produce, de hecho, una crisis tremenda de autoridad, porque en la práctica para poder vivir, la gente está actuando bajo su propio criterio al margen de las normas. Esta situación es evidentemente anárquica... Así, la gran masa simplemente se fue de la Iglesia, y lo que hemos llamado Iglesia *clandestina* se toma sus propias decisiones y elabora propios criterios... El sistema imperial de la Iglesia sigue intacto en lo profundo. Hay cambios, pero insuficientes. A ese ritmo, la Iglesia será más y más extraña a un mundo disparado a gran velocidad». Es ante manifestaciones como esta, muy frecuentes en esos días, que el episcopado hizo una declaración el 4 de octubre en donde se lee: «Se habla mucho hoy día de Iglesia de los pobres, Iglesia de los jóvenes, de Iglesia tradicional, de Iglesia oficial, de Iglesia clandestina, de Iglesia nueva, como si la única Iglesia de Cristo se hubiera dividido.» [338] Sin embargo, la tensión subsiste. En 1970 el cardenal Silva Henríquez excomulgó a tres sacerdotes españoles vinculados, se dice, a cultos espiritistas.[339]

En *México* ha habido diversas experiencias sacerdotales de importancia. Es bien conocido el caso del convento benedictino fundado por Dom Gregorio Lemercier (1912-), belga que en 1961 decidió, por su experiencia previa personal, introducir en su convento el psicoanálisis (corrigiendo la doctrina freudiana). En 1963-1964 el visitador benedictino Dom Benno Gut aprueba la experiencia. Sin embargo en 1965 el Santo Oficio, que había ya tomado nota del asunto, exige a Dom Lemercier retirarse en un convento de Bélgica. La cuestión se plantea en la cuarta sesión del Concilio. En 1966 se constituye un tribunal especial. Largos y dolorosos diálogos concluyen el 18 de mayo de 1967 en el que el tribunal dictamina sobre el futuro del psicoanálisis entre los monjes: de continuar con su uso se deberá cerrar el monasterio. El 12 de junio el monasterio se disuelve; el 17 monseñor Méndez Arceo muestra una vez más su inmensa comprensión y apoya a los monjes a descubrir su nuevo camino (como laicos, como sacerdotes en otras diócesis, etc.). El 11 de agosto

338. *Criterio*, 28 de noviembre 1968, p. 678.

339. No tenemos sobre el particular informaciones más detalladas. (Cfr. *ICI* 353 [1970], p. 14.)

el cardenal primado de los benedictinos suprime el monasterio. Dom Lemercier, en admirable y firme posición declara: «no soy ni un apóstata ni un herético. Permanezco en la Iglesia. No he desobedecido en nada... Respetaré siempre las órdenes legítimas pero no las arbitrarias».[340] El historiador, como siempre y por oficio, recuerda... que el 24 de febrero de 1616 el Tribunal de la Santa Inquisición había igualmente condenado a la «astronomía» en la persona de Galileo, porque, que la tierra se mueva es «insensato, absurdo en filosofía y formalmente herético»; [341] la «filología» fue condenada en la persona de Richard Simon cuando se puso su libro «Historia crítica del antiguo testamento» en el *Index* en 1678...; ahora era el «psicoanálisis» en la persona de Dom Lemercier. ¿Es qué será necesario que cada ciencia haya sido primeramente condenada para después ser aceptada? De todas maneras América latina entra en la *historia condenada* de la ciencia universal, como mediación para su aceptación.

En Cuernavaca está, igualmente, el Centro de Documentación (CIDOC), que por monseñor Ivan Illich ha efectuado algunos aportes igualmente universales en la cuestión sacerdotal. En sus dos artículos, uno sobre *La otra cara de la caridad* (The Seamy Side of Charity) publicado en la revista jesuita *America*, en la que manifiesta una posición crítica ante la ayuda norteamericana a América latina, que es después explicado en *¿Imperialismo religioso en América latina?*, otro sobre *Desaparición del clero* (The vanishing Clergyman) aparecido primeramente en *Siempre* (México) y después modificado en la revista *Esprit* (París) en 1967, Illich distingue entre clérigo, ministerios (sacerdote y diácono), monje y teólogo profesional. Indica que el *clérigo* como estamento socio-cultural desaparece y debe desaparecer.[342] La cuestión ya la hemos planteado más de una vez y es simplemente la siguiente: en la cristiandad el sacerdocio es una «profesión» temporal; el derrumbe de la cristiandad aniquila dicha profesión (que Illich llama con razón «clericatura»). El actual presbítero entonces toma conciencia de portar diversos carismas que deberán ser distinguidos: el pastor y sacerdote liturgo-eucarístico, el diácono o que sirve a la comunidad, el célibe o monje, el profeta o teólogo. Esas cuatro dimensiones pueden cumplirla cuatro personas diversas. En América latina se hace cada día más necesario, conservando sin embargo el que reúna las cuatro dimensiones en su persona: sería como un «periepíscopos» del Oriente primitivo, o el itinerante de la *Didajé*, plenitud de todos los carismas junto al obispo que es en la plenitud misma el signo de la unidad. Como es frecuente, fue mal vista la experiencia de Illich y el 8 de enero de 1969, después de un juicio que se hizo público en todo el mundo, se firma el decreto contra el CIDOC. El 26 de enero aparece una pastoral de Méndez Arceo, y el 24 de mayo, hecho sin precedente, desde Roma se le-

340. *ICI* 292 (1967), p. 13.

341. Véase mi artículo sobre «De la secularización al secularismo de la ciencia», en *Concilium*, 47, 7 (1969).

342. Véase R. LAURENTIN, *Flashes sur l'Amérique latine*, Seuil, París, 1968, pp. 23-28, 110-139, con la carta de Méndez Arceo y el comentario de S. Galilea.

vanta expresamente las restricciones estipuladas en el decreto del 8 de enero.

Entre las experiencias mexicanas cabe destacarse la «declaración de un equipo de sacerdotes» sobre el trabajo manual, que firman 15 sacerdotes de la ciudad de México, y donde se estudian las posibilidades concretas, y en este tiempo de transición, para el compromiso sacerdotal en el mundo obrero y profesional: «para muchos esto querrá decir empezar por un horario de trabajo limitado, de manera que no se abandone el ministerio del que están responsabilizados».[343]

En América Central y Caribe se puede contemplar, igualmente, una toma de conciencia. *Puerto Rico* ha vivido la experiencia de recibir la crítica frontal del Padre S. Freixedo SJ, asesor de la JOC durante 13 años, que no es teólogo sino un hombre de acción. Su obra polémica *¡Mi Iglesia duerme!*,[344] censurada de inmediato pero acerca de la cual monseñor Parrilla Bonilla sin aprobarla indica que es una ocasión para efectuar un «concilio nacional», ha sido escrita como «un grito de dolor, nacido de mi amor a la Iglesia... No quisiera que este libro pudiera interpretarse como una rebelión contra la Iglesia. Jamás».[345] Su crítica abierta debe ser tenida en cuenta. Sobre los laicos dice que los hay de dos categorías: «unos, que son niños y duermen; y otros, que son niños, pero no duermen; están despiertos, van de acá para allá, y hasta son capaces de hacer recados».[346] La obra es hasta irónica, pero un poco de humor hace también bien entre los hombres. Por su parte «el sacerdocio es una víctima de un método, de una estructura, de una concepción de Iglesia».[347]

En *Guatemala*, el 1 de marzo de 1970, el cardenal Casariego impone la censura a todos sus sacerdotes, seculares y religiosos, sobre lo que escriban y hablen. Por su parte el auxiliar monseñor Pellecer-Samayoa ha anunciado que el Padre Méndez Hidalgo, redactor de *El Quijote*, ha sido suspendido *a divinis* por evadir dicha censura. Por su parte 94 sacerdotes han constituido una «Confederación de sacerdotes diocesanos de Guatemala» (COSDEGUA), desde 1969, y se van pronunciando frecuentemente sobre los acontecimientos regionales y nacionales. El diálogo obispos-sacerdotes se torna a veces áspero. Desde *El Salvador* se impugnó el cardenalato de monseñor Casariego en abril de 1969, y ante las críticas se dió a conocer un documento

343. *IL ¿PP?*, p. 272. El sacerdote Manuel Alzate, que fue suspendido *a divinis* por criticar al episcopado (1970), pensaba reunir un movimiento sacerdotal. En Cuernavaca 12 sacerdotes estudian los resultados del PRI en sus 40 años de gobierno (Cfr. *IDOC-International*, n. 3, 1 de agosto 1969.

344. Ed Isla, Río Piedras (Puerto Rico), 1968.

345. *Ibid*, pp. 18-19. La clara crítica nunca deja de tener la palabra justa que indica su pertenencia fundamental a la Iglesia. ¡Ha dicho muchas cosas que pocos tienen la valentía de decir!

346. *Ibid.*, p. 101.

347. *Ibid.*, p. 123. Lo que se dice de los obispos debe ser leído por estos (pp. 165-216). «Hoy, el clero, tan marginado en el derecho canónico, tan marginado en el Concilio Vaticano II (?), y tan marginado en el corazón de muchos obispos, por más que digan lo contrario, le hacen la misma pregunta a sus pastores: Iglesia mía jerárquica, ¿duermes?» (p. 265), inspirándose en la pregunta de Jesús a Pedro en Getsemaní.

en el que se reflexionaba al derecho a opinar.[348] Desde *Nicaragua*, un grupo de sacerdotes, da a conocer un comunicado en el cual dice que «las autoridades son sobre todo las que están más capacitadas para hacer que cese la violencia»,[349] pero pareciera que el gobierno de Somoza no oye el llamado. En los Lagos de Managua, en una pequeña isla, junto al pueblo sencillo, se encuentra el monje Ernesto Cardenal, que ha sabido dar la bella nota poética, digna y aun superior de un Rubén Darío, a la Iglesia de la liberación. Sus *Salmos* traducidos a todas las lenguas es el testimonio de que algo está aconteciendo en América latina. En *Costa Rica* la crítica de *La Nación* (diario local), donde se decía que la Iglesia no tiene derecho a intervenir en cuestiones políticas y económicas, dió ocasión a que 51 sacerdotes y el obispo Ignacio Trejos, auxiliar de San José, respondieran por un documento donde se dice que «el orden llamado temporal no es indiferente a la redención... Las exigencias de la moral evangélica comportan una dimensión social... Siguiendo la constante enseñanza de los Soberanos Pontífices enfatizamos que las cuestiones políticas y sociales, no son puramente económicas, sino que implican una cuestión ante todo moral y religiosa».[350]

En *Panamá* se contempló con admiración la obra pastoral del Padre Leo Mahon[351] en la barriada de casi 60.000 habitantes de las afueras de la capital: San Miguelito, que comenzó en 1963. El conjunto de parroquias llegó a hacer de tal manera vital la vida comunitaria, que los diversos sectores fueron ofreciendo líderes capaces de ser ordenados diáconos y aun sacerdotes si hubiera habido posibilidad. La experiencia, única en América latina, deberá ser estudiada como un caso piloto. El Padre Leo, desde 1970, queda un tanto ligado al actual gobierno dictatorial y se produce una crisis dentro del cuerpo dirigente. Panamá, entre otros, ha vivido además la experiencia política del Padre Carlos Pérez Herrera, detenido y encarcelado el 23 de octubre de 1968, cuando se presentaba como candidato en las filas del Partido Panameño del doctor Arnulfo Arias. Elegido por mayoría aplastante poco duró su triunfo, pues al demandarse la restitución del canal a EE.UU., se produjo el levantamiento de la Guardia Nacional, quien gobierna hasta el presente. Por su parte el Padre Luis Medrano SJ, fue expulsado en 1969.[352]

En *Venezuela* 130 sacerdotes se solidarizaban en 1970 con el Padre Wuytack, el 20 de junio, al expulsar a este último el gobierno DC (COPEI) de Venezuela. Lo expulsa por haberse manifestado con otros huelguistas ante el Congreso Nacional; el Padre es obrero, y junto a los 600.000 miserables de Caracas, nos declara: «He tratado de vivir según los principios y predicar el Evangelio de Jesucristo en Venezuela...»[353] Poco después se comunica a

348. Cfr. *IL ¿PP?*, pp. 265-268.
349. *Ibid.*, pp. 273-274, en mayo de 1968.
350. *Ibid.*, pp. 238-239.
351. *Cfr.* Francisco Bravo, *The Parish of San Miguelito*, CIDOC, Cuernavaca, 1966.
352. En el *Boletín-CELAM* (Bogotá) abril 1970, p. 3, se encuentra la alocución de monseñor Mc Grath en la TV, donde se critica dicha expulsión.
353. *ICI* 364 (1970), p. 16.

4 sacerdotes españoles que no pueden entrar nuevamente a Venezuela. En *Ecuador* monseñor L. Proaño había ya en 1967 hablado sobre el compromiso sacerdotal (*¿Dudas? ¿Decepciones?*).[354] Por su parte 26 sacerdotes de Quito entregaron al arzobispo una carta el 24 de diciembre de 1968 en la que mostraban cierto malestar, por hechos repetidos de autocratismo: se los consulta (al *presbyterium* constituido) sobre la donación del edificio del seminario, pero no sobre el nombramiento del obispo auxiliar. La carta es respetuosa pero valiente, clara; un precedente.[355] En 1970 es expulsado el Padre Hernández, asesor de estudiantes y de gran actuación en Riobamba, como acto personal del presidente Velazco Ibarra. El hecho de la expulsión del sacerdote español (el segundo en pocos años) se transformó en un acontecimiento nacional, signo de una nueva situación. El Consejo Nacional de Sacerdotes, poco después, pidió al episcopado que se estudie la supresión de las nunciaturas, y que las relaciones queden en manos de los obispos residenciales. En *Bolivia* los presbíteros toman de más en más conciencia: en 1969, seis sacerdotes fueron encarcelados por el golpe militar del 26 de septiembre, aunque recuperaron después su libertad. Cuatro sacerdotes obreros criticaron la *Comibol,* empresa estatal confiscada en 1952, porque sólo se piensa en la ganancia y no en la persona de los mineros. En 1970 cuatro sacerdotes, tres de la OCSHA, y un pastor protestante, deben dejar Bolivia. Los estudiantes se manifestaron en su defensa; hubo huelgas de hambre y gran conmoción en La Paz. Se tomó una catedral sobre cuyo trono se escribió, por parte de los estudiantes: «Ay de vosotros...» (*Mat* 23, 1-3). Uno de los sacerdotes españoles de la OCSHA dijo: «Hay una Iglesia de oprimidos y otra de opresores.» Numerosos documentos de sacerdotes, desde el 1 de octubre de 1965, han ido haciendo escuchar la voz del clero.[356] En *Paraguay* los jesuítas son objeto de crítica por parte del gobierno, de ser subversivos, a lo que los obispos replican indicando la injusta acusación. Monseñor Aníbal Mena Porta, arzobispo de Asunción, da a conocer un documento «Sobre la violenta represión a sacerdotes y fieles en Asunción».[357] Por su parte los sacerdotes de la diócesis de Villarrica, en número de 75, defienden a su obispo, y «sienten orgullo de desmentir públicamente la calumnia de que el Señor Obispo de Villarrica sea un agitador e instigador de huelgas. Ahora bien, tanto el Señor Obispo, como su clero, no pueden menos que mirar con simpatía a todos los que defienden los derechos de la persona humana».[358] En *Uruguay* el Padre Juan Carlos Zaffaroni SJ, formado en Lovaina y París, después de sus experiencias en 1966 y 1967, fue invitado al Congreso mundial de la cultura de La Habana. De regreso, en febrero de 1968, encabezó una marcha de cortadores de caña de

354. Inform. CIDOC 67-170.
355. *IL ¿PP?,* pp. 245-249.
356. El muy valiente sobre los problemas del COMIBOL, del 6 de octubre de 1965; sobre la Iglesia en proceso de transformación, de febrero en 1968; sobre las reformas que proponen los sacerdotes en mayo de 1968 (*Ibid.,* pp. 145-164).
357. *Criterio,* 13 de noviembre 1969, p. 778, enérgica condena.
358. *IL ¿PP?,* p. 284.

azúcar que recorrió todo Uruguay. Después de una arenga pronunciada en TV fue dada la orden de su detención, desapareciendo desde ese momento en la clandestinidad. En mayo de 1968, sacerdotes del norte uruguayo (de Tacuarembó y Melo) y sus respectivos obispos, firman una carta sobre «los sufrimientos, angustias y esperanzas en los hombres de nuestra zona».[359]

Ante tantos testimonios sentimos la tentación de citar unas líneas del Padre brasileño Francisco Lage Pessoa, exilado en México: «Cuando aparece, por excepción, un verdadero apóstol, que tiene el valor de recordar lo que es el verdadero cristianismo, es considerado, según los casos, como un político, un loco, un imprudente, un comunista infiltrado, un subversivo... Y hay que apresarlo, condenarlo, expulsarlo del país.»[360]

Sociográficamente la situación es la siguiente:

NÚMERO DE SACERDOTES Y RELIGIOSAS EN AMÉRICA LATINA EN 1967

	Nacionales	*Extranjeros*	*Totales*
Sacerdotes diocesanos	16.300	3.260	19.560
Sacerdotes religiosos	10.908	12.121	23.029
Religiosas			116.102
Religiosas laicales			4.020

«Boletín» del DEVOC (Departamento de vocaciones) del CELAM.

Unas últimas palabras sobre los *seminarios*. El decreto «Optatam totius Ecclesiae» del Concilio, y la sección 13 (Formación del clero) de las conclusiones de Medellín, se ocupan de la cuestión de los seminarios. Ya en 1964, monseñor Manuel Larraín, había dicho que «todos los Concilios que se quieren pastorales exigen el renacimiento de los seminarios... Es necesario que la formación de los futuros sacerdotes sea más abierta al mundo..., se podrían hacer *stages* en el curso de los estudios en el mundo obrero».[361] En Medellín (13,4) se ve la dificultad que presenta la juventud actual a los antiguos moldes y de allí, por ejemplo, «tensiones entre autoridad y obediencia», etcétera. Se contempla la posibilidad de reestructurar los seminarios en «base de equipos y pequeñas comunidades» (13, 6, c). Así, poco a poco, todos los seminarios se han puesto en camino de una reforma fundamental. Tomemos algunos ejemplos. En 1966 se cerraba por poco tiempo el seminario de Mariana, con 115 seminaristas, «para poder reflexionar, explicaba monseñor Oscar Oliveira, una reforma a fondo del seminario». En una encuesta

359. *Ibid.*, p. 380.
360. *La Iglesia y el movimiento revolucionario*, Ed. Nuestro Tiempo, México, 1968, p. 153.
361. *ICI* 231 (1964), p. 15.

efectuada entre los seminaristas se evidenciaba que la mayoría se oponía al celibato. La cuestión ha sido estudiada en el I Congreso Continental de vocaciones, que se efectuó en Lima en noviembre de 1966, presidido por el arzobispo de México, monseñor Miranda.

A veces los acontecimientos se han precipitado y la confrontación ha sido más dura. En mayo de 1969 el obispo de Trujillo cerró el seminario de su diócesis y expulsó el cuerpo directivo. Los 26 seminaristas hicieron una declaración pública el 24 de marzo y defendieron al Padre Shanahan de la parroquia del Sagrario, que era ocupada por laicos. Por su parte los seminaristas dijeron que «ocuparemos por tiempo indeterminado el seminario».[362] El seminario de los franciscanos de Lima, desde enero de 1970, se organiza en pequeñas comunidades: un seminario en contacto con el pueblo. La misma experiencia es intentada en el Máximo de San Miguel de los Padres jesuítas (Buenos Aires), y un poco en todas partes. Pero no siempre todo es pacífico. En Cochabamba el episcopado dió en 1965 el seminario mayor a jóvenes sacerdotes españoles (OCSHA). En 1970 se cierra el seminario y se envía a los directores del seminario al barrio pobre Villa Bush. Ya en 1966 habían creado pequeñas comunidades en el seminario de Cochabamba, pero los obispos vieron que los seminaristas se tornaban «arrogantes». La situación no ha mejorado todavía. En Quito 43 de 50 seminaristas abandonan el seminario, porque «no quieren pertenecer a una Iglesia que no cambia sus estructuras superadas y no se compromete en favor de los pobres».[363] Los seminarios, igualmente, se encuentran en crisis de crecimiento, que tiende en general a aproximarse a la vida cotidiana del pueblo, a unificar filosofía, exégesis y teología, a acortar los estudios a unos seis años, a permitir sacerdotes aptos para vivir la vida de la Iglesia ante la nueva situación. Pero la reforma no ha sido comenzada y tampoco en todas partes, ni mucho menos.

g) *Actitud de los cristianos*

No hemos querido hablar de la actitud de los «laicos». Nuestra Iglesia, tal como es en América latina (pero igualmente en Europa y en todo el mundo), es todavía sumamente «clerical» (en el sentido definido de estar bajo la casi exclusiva dirección del que por «profesión» temporal es clérigo). Paradógicamente, en el Concilio Vaticano II es cuando la influencia de los laicos, y aún su presencia numérica, ha sido la más baja en toda la historia de la Iglesia. Los laicos, en la cristiandad, estaban representados equívoca pero efectivamente por los Emperadores, Reyes, delegados de los gobiernos. En el Vaticano I las representaciones de los Estados europeos llegaron hasta la redacción de ciertos documentos importantes. La Iglesia se ha liberado de esa influencia política de los Estados, lo cual es positivo, pero ha reducido dentro de ella al laicado a ser una masa dócil, a la que se le enseña, que

362. Cfr. *IDOC-International*, n. 4, 15 de junio 1969.
363. *ICI* 357 (1970), p. 17.

obedece, que colabora. Participan en las reuniones como «observadores» u «oyentes» (y sólo los dirigentes de los movimientos de AC o paralelos), pero los grandes intelectuales cristianos universitarios, los que están comprometidos en los niveles más altos de la vida política, etc., no llegan a ser parte constitutiva de los organismos ejecutivos de la Iglesia. Ni el CELAM, ni las Conferencias episcopales nacionales, ni las Facultades de teología aceptan al cristiano bautizado en pie de fraternal igualdad (cuando se trata de teología, filosofía, sociología, y aún interpretación de lo cotidiano a la luz de la fe). Mucho es lo que se deberá todavía caminar. En verdad ni en el Vaticano II, ni en Medellín, la hora de los cristianos bautizados ha llegado todavía.[364]

aa) *Lucha y vida de las comunidades en la base.* Influenciado por la costumbre de la época, el cristiano ha perdido su antigua pasividad (en algunas regiones). Monseñor Raimundo Caramuru, secretario de la Conferencia de obispos del Brasil, analizando la situación indica que «las tensiones entre los grupos de laicos esclarecidos y la jerarquía es cada vez más constante, hoy, y es posible que no se llegue a dominar rápidamente este problema. Muchos laicos se declaran escandalizados por ciertos aspectos institucionales de la Iglesia».[365] Frecuentemente hay reuniones de reflexión —como la realizada en Moreno y cuyo texto final fue firmado el 28 de agosto de 1966 en Argentina—,[366] pero muchas veces son actuaciones directas de protesta.

En Uruguay, por ejemplo, el 20 de junio de 1965 se efectúa una manifestación de estudiantes católicos contra la actuación del nuncio apostólico, monseñor Forni, porque, dicen, «detiene la Iglesia del Uruguay impidiendo que se cumpla el Concilio». El 4 de abril de 1966, en la calle Albariños 200, Buenos Aires, un joven grita junto a los barrotes de la iglesia «Corpus Dominis»: «...no pensamos atenuar la lucha por conseguir aquello que desde el fondo de nuestras conciencias de cristianos nos pide la Iglesia de Cristo: una Iglesia sin lujos, sin intereses creados, sin hipocresías, sin aburguesamiento; queremos el *aggiornamento* pedido por Juan XXIII en Argentina».[367] El templo estaba ocupado por una veintena de laicos, quienes expresaban su disconformidad por el alejamiento del Padre Néstor García Morro. Hay carteles; hay oposición al nombramiento del nuevo cura que ha sido designado sin consulta previa. Es la primera vez en la historia de la Iglesia latinoamericana que acontece algo semejante. En Chile, Santiago, el 11 de agosto de 1968 unos 300 laicos y un grupo de sacerdotes toman la catedral, en nombre de un movimiento de la «Iglesia joven». Piden mayor diálogo y flexibi-

364. Véase el decreto *Apostolicam actuositatem* del Vaticano II y la sección 10 («Movimiento de laicos») de Medellín, que fue aprobada con muchas dificultades. El CELAM tiene un Departamento del apostolado de los laicos, que se reunió el 7-9 de octubre de 1966 en la *VI Semana interamericana de AC* (Buenos Aires), y el *Congreso regional de América latina*, bajo la presidencia de monseñor Dammert Bellido. Las conclusiones de estos encuentros fueron «severas» con respecto a la Iglesia jerárquica.
365. Cfr. *ICI* 285 (1967), p. 7, declaración entre el 27-31 de enero de 1967.
366. *Los católicos posconciliares*, supra, pp. 269-270.
367. *Ibid.*, p. 159; *ICI* 263 (1966), p. 8.

lidad estructural en la jerarquía.[368] En México una parroquia protesta por el cambio de su párroco, el Dulce Nombre de María, de la diócesis de Tlalnepantla. El 5 de enero de 1970, cuando toma posesión el nuevo cura, unos 30 fieles enlutados se acercan a recibirlo.[369] En la República Dominicana, obreros de la empresa Metaldom, despedidos, ocuparon pacíficamente la catedral de Santo Domingo, para expresar su protesta y para pedir ayuda, en 1969. En 1970, en Nicaragua, laicos numerosos ocuparon iglesias de la capital, para protestar contra las torturas. En Perú, huelguistas de la fábrica de tejidos Texoro, apoyados por el obispo y sacerdote, viven en la iglesia San Martín de Porres de Lima. En ese momento, diciembre de 1969, el cardenal abandona su palacio para vivir en un barrio humilde y cuatro canónigos de Trujillo renuncian a su sueldo pagado por el Estado. En Lima siguen las ocupaciones pacíficas de iglesias en 1970: ahora son 300 obreros de la «Mayólica Nacional» y que estando en huelga viven en la iglesia San Sebastián; 250 de «Fénix» viven en Jesús Obrero.[370] En Bolivia, numerosos cristianos piden la renuncia del arzobispo y toman la catedral de Cochabamba el 17 de abril de 1970, en defensa de los sacerdotes de la OCSHA. En Guatemala, el 4 de julio del mismo año, se hacen marchas callejeras (de un movimiento de «cristianos de renovación») pidiendo igualmente la partida del cardenal Casariego (que había sido raptado, por otras razones, en marzo de 1968). Estos ejemplos, entre otros muchos, nos manifiestan un hecho nuevo: los laicos comienzan a expresarse, creando una opinión pública, haciéndose presente de manera a veces violenta, otras acogedora, pero, de todos modos, se los tendrá que tener en cuenta cada vez más.

No se piense que todos los movimientos de fuerza proceden de grupos que quieren renovación. En la iglesia Nuestra Señora del Socorro, de la Plata (Argentina), el 4 de enero de 1971, un movimiento de laicos impidió la toma de posesión del nuevo cura por ser tachado de «tercermundista», y aunque se hizo presente con un técnico cerrajero no pudo ingresar a su iglesia parroquial. En Colombia, grupos tradicionalistas fundan un movimiento anti-Golconda, dirigido por el Padre Jairo Mejía Gómez, secretario general de la comisión litúrgica de la diócesis de Medellín.[371] En el Uruguay, en dicho año, grupos de cristianos piden al nuncio que condene todo tipo de violencia; por su parte la derecha lanza una campaña contra monseñor Parteli y las críticas surgen de su propia curia y de católicos de renombre. En 1968 se organizan en Brasil diversos grupos contrarios al movimiento «Acción, Justicia y Paz» de Dom Helder; distribuyen panfletos. Se piensa que pueden ser aun sacerdotes de alguna manera en relación con el concejal de Recife Vanderkok Vanderlei.

La Acción Católica, mientras tanto, sufre una crisis profunda, y como

368. *ICI* 306 (1968).
369. *ICI* 329 (1970), p. 11.
370. *ICI* 353-354 (1970).
371. *ICI* 359 (1970), p. 19.

el sacerdocio, deberá redescubrir su función en la situación presente. La llamada AC no especializada o parroquial no logra trascender una función de cooperador eclesial del culto. En 1965, se reunieron 50 asesores de AC y 40 dirigentes, produciéndose graves discusiones sobre el sentido y destino de la misma.[372] En la reunión de julio del mismo año, en Cerro Alegre (Perú), se llegó a un acuerdo en cuanto a la coordinación de los movimientos laicos, en América latina.[373] La AC especializada, en cambio, soportando igualmente una profunda crisis, ha encontrado en los compromisos históricos un camino a seguir. La ACO argentina, por ejemplo, denunciaba el 20 de marzo de 1967 la actitud antisocial del gobierno, en Buenos Aires: «Ante los hechos de un gobierno que se dice cristiano... nos vemos obligados a declarar que el gobierno nada tiene que ver, ni con la palabra de Jesús expresada en el Evangelio, ni con la doctrina de la Iglesia manifestada recientemente en el Concilio.»[374] La ACO del Nordeste brasileño delataba continuamente las injusticias que se cometían en su región.

Por su parte el sindicalismo cristiano tiende a la desconfesionalización, y a la radicalización. Las críticas no solo van contra el imperialismo americano, sino también contra los que se unen a él. Así por ejemplo, en 1970, en Santo Domingo la CASC (Confederación Autónoma de Sindicatos Católicos) critica al Vaticano por ayudar a los países subdesarrollados por intermedio del BID y la OEA (Organización de los Estados Americanos), porque a su juicio ambos organismos son instrumentos de la dominación norteamericana que oprime América latina. En esa misma línea debe situarse la carta abierta a Pablo VI en su viaje a Bogotá, escrita por la CLASC, en representación de los 5 millones de afiliados, el 18 de julio de 1968. En lenguaje obrero, directo y sincero dice en un momento el documento: «Sabemos, hermano Pablo, que todos los obispos de América latina se van a reunir en Medellín para discutir el papel de la Iglesia en el mundo latinoamericano de hoy. Nosotros creíamos, en un principio, que en esta asamblea de todos los príncipes de tu Iglesia, podían participar algunos laicos comprometidos concretamente en las tareas diarias de promoción y desarrollo de los pueblos, y que formaran parte al mismo tiempo, de organizaciones de base popular. Cuando algunos dirigentes sindicales fueron a pedir que se invitaran a representantes de organizaciones populares, representativos de obreros y campesinos, tus mismos príncipes eclesiásticos respondieron que "no querían elementos conflictivos en esa reunión de Medellín". Y sabes, ellos tienen razón. Somos conflictivos. Profundamente conflictivos, porque representamos hace mucho tiempo la acción más allá de las palabras; el compromiso militante y revolucionario más allá del verbalismo».[375] «¿Y sabes entonces quienes van a ir a esta asamblea eclesiástica como laicos? Los técnicos, los pro-

372. *ICI* 241 (1965), p. 23.
373. *Directorio*, CELAM, 1968, p. 43.
374. *ICI* 285-286 (1967).
375. *IL ¿PP?*, pp. 88-89.

fesionales, personalidades de prestigio, mucho de ellos vinculados, directa o indirectamente a los grupos dominantes... Pero esto es como siempre, y aquí nada ha cambiado en la Iglesia... Pareciera que hoy está más de moda estudiar sociología, economía, ideología, ciencias políticas y administrativas, psicología. Como que se ha olvidado la teología y sobre todo la pastoral popular... Hay muchos 'campeones' ahora en tu Iglesia que quieren la redención social de los trabajadores, aún a pesar de los trabajadores y sin contar con los propios trabajadores.»[376] Esta carta debe ser tomada muy en serio. Procede de un grupo de cristianos que hace más de veinte años que lucha día a día por su fe. Ha sido escrita con amor, con claridad, con valentía, y no es «una carta más» de las que fueron enviadas al Papa.

Con motivo de la Conferencia de Medellín, se reunió en Lima, en julio de 1968, un Seminario para responsables latinoamericanos de Movimientos de Apostolado de los laicos, que envió al Presidente del CELAM una carta donde se critica el Documento de base. Se nos dice que «hay una característica que nos parece esencial dentro de la situación latinoamericana, no sólo económico sino social y culturalmente, y es la dependencia económica, política y cultural que nuestros países sufren con respecto a las metrópolis capitalistas... Nosotros creemos que, sin descuidar los problemas que nacen del citado fenómeno, es indispensable buscar soluciones fuera de los marcos ideológicos capitalistas».[377]

Un signo de la actitud de los cristianos fue la reacción que asumieron ante la encíclica *Humanae vitae*. En 1966 se había discutido en un *forum* en el Perú la posición de los cristianos latinoamericanos ante la regulación de nacimientos. A la luz de la encíclica el cardenal chileno Silva Henríquez se declara sobre la cuestión.[378] Poco después lo hace el episcopado mexicano.[379] Por su parte *El catolicismo* (Bogotá) ataca el plan del gobierno sobre la regulación de nacimientos, aunque la prensa en general se opone violentamente a la Iglesia. El cardenal Concha, que primeramente está espectante, termina por condenar el control de la natalidad;[380] lo que el episcopado colombiano corroborará tiempo después.[381] En general la actitud fue la siguiente: grupos minoritarios de cristianos, con formación más personal, tendió a rechazar las razones morales dadas por el Papa al control de la natalidad (como ocurría en general en Europa). Las masas populares, que no están instruidas personalmente ni en un catolicismo ilustrado ni en la regulación de la natalidad, tomó todo hasta con indiferencia. Ciertos grupos católicos, que se sintieron obligados por la encíclica pero que no pensaban

376. *Ibid.*, pp. 89-90.
377. *Ibid.*, pp. 63-64. Esta claridad no se ve en las conversaciones de Cerro Alegre (Cañete, Perú) del 6-9 de marzo de 1962 («Encuentro de reflexión»), aunque abrieron nuevos caminos: «los marxistas precipitan la revolución desde fuera (de AL), los cristianos la empujan desde dentro» (p. 33).
378. Cfr. *Mensaje* agosto 1967, pp. 362-363.
379. Cfr. *Christus* (México) octubre 1967, pp. 946-949; enero-junio 1969, pp. 8-11.
380. *El catolicismo* (Bogotá), del 19 de marzo 1967.
381. *Ibid.*, del 10 de noviembre 1968, p. 21.

poder cumplirla, se alejaron momentáneamente de la Iglesia. La jerarquía apoyó en general la encíclica por las razones explícitas que ella daba. Los grupos más concientizados, de orientación populista, apoyaron la encíclica por su oportunidad política y su importancia histórica: una numerosa población en los países dichos subdesarrollados y efectivamente dependientes, significará la posibilidad de una futura liberación; la estabilización demográfica en estas regiones del globo podría estabilizar definitivamente la situación presente.

Ante la crisis de muchas de las experiencias pastorales de la «Nueva cristiandad», tales como el último intento de evangelización masiva en la que consistieron las misiones generales de grandes radios urbanos,[382] que se efectuaron en muchas regiones latinoamericanas, se ha venido descubriendo desde hace un decenio una forma cristiana de vida en comunidad que parece llamada a significar un camino con futuro. Las pequeñas comunidades de vida de las religiones no cristianas (por ejemplo en Brasil: espiritismos, sincretismos de origen africano, etc.) o no católicas (como los grupos pentecostistas) venían mostrando que el encuentro de los fieles en grupos donde las relaciones pueden personalizarse significan una manera concreta de poder vivir el Evangelio. Así surgió la experiencia católica pastoral de las «comunidades de base», en el Brasil. El Concilio Vaticano II había, de una manera fundamental, indicado la cuestión,[383] pero sólo en Medellín adquiere una formulación explícita: «La vivencia de la comunión a que ha sido llamado, debe encontrarla el cristiano en su *comunidad de base*: es decir, una comunidad local o ambiental, que corresponda a la realidad de un grupo homogéneo, y que tenga una dimensión tal que permita el trato personal fraterno entre sus miembros.»[384] «La comunidad cristiana de base es así el primero y fundamental núcleo eclesial.»[385] Cuando un monseñor Fragoso nos dice que en su diócesis del nordeste brasileño existen diez parroquias que tienen unas 150 comunidades en cada una de ellas, es decir, 1.500 en la diócesis, se puede comprender que esta experiencia puede significar la esperanza de la reconstrucción de una mediación entre la comunidad impersonal y anónima parroquial y el creyente individual.[386]

Las numerosas experiencias del Nordeste del Brasil, tales como la de la parroquia de Ponte Carvalhos del Padre Gerardo, o en Colombia, en Girardot gracias al Padre Beltrán, o en Panamá, en San Miguelito bajo la inspiración del Padre Leo Mahon, o las llevadas a cabo en Santiago de Chile, u otro tipo de movimientos como el Familiar Cristiano o el de Educación de

382. P. e. véase la «Carta pastoral sobre la misión general» de monseñor Emilio Tagle Covarrubias, arzobispo de Valparaíso (en *La revista católica* (Santiago), mayo-agosto 1963, pp. 3843-3847).
383. Constitución *Lumen Gentium*, n. 8-14.
384. *Medellín*, 15. Pastoral de conjunto, III, n. 10 (p. 233).
385. *Ibid.*
386. Cfr. R. LAURENTIN, *L'Amérique latine à l'heure de l'enfantement*, p. 112 (Cfr., pp. 52 ss., 61 ss., 69 ss., 101 ss., 169 ss.) Puede consultarse JOSÉ MARINS, *A comunidade eclesial de Base*, São Paulo, 1967; ANTONIO ALONSO, *Comunidades eclesiales de base*, Sígueme, Salamanca, 1970.

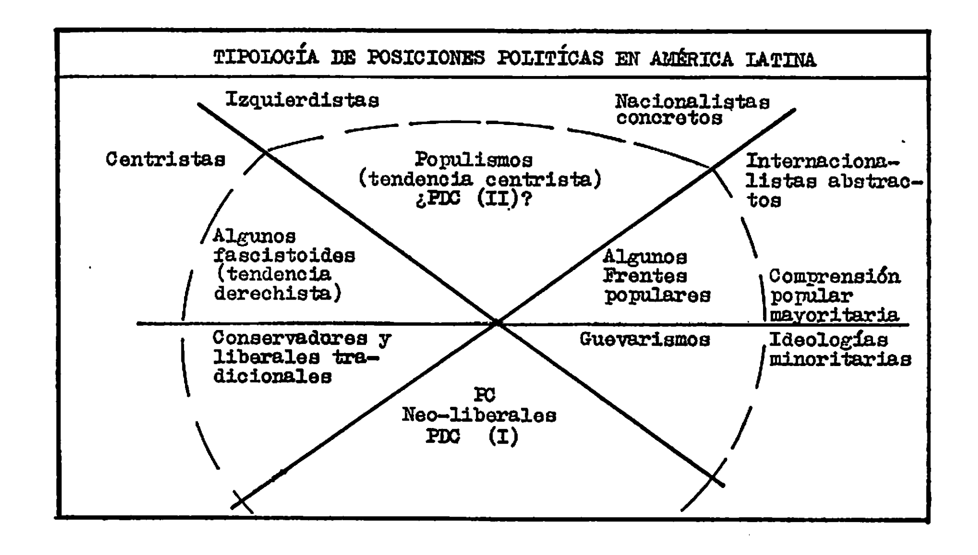
Base (fundamentado por Paulo Freire, que por su parte ha ayudado a numerosas comunidades de base, como en Santiago de Chile en su exilio), muestran que en este tiempo auroral no debe pensarse que «todo está perdido». Las comunidades de base, de tipo desarrollo liberador, de evangelización o litúrgico, deberán ser objeto de especial ocupación del Departamento Pastoral del CELAM, de las Iglesias en las respectivas naciones y en las diócesis. Es en este nivel donde la Iglesia efectuará el pasaje de cristiandad a comunidades religiosas en una sociedad pluralista, donde la fe existencial educará al cristiano cotidiana y prácticamente, donde el catecumenado recobrará su sentido plenario como en las comunidades del Imperio romano antes de Constantino. El líder cristiano, el diácono, nuevos tipos de actividades pastorales (ministerios renovados hasta en el orden sacerdotal) nacerán ante la vida que surgirá *desde abajo*: Iglesia popular, Pueblo de Dios, pero no ya con el sentido triunfalista y masivo de la cristiandad.

Ya en 1964, en Río Grande da Norte en Brasil, se permitió a religiosas, como vicarias generales, dirigir las plegarias, realizar trabajos sociales, catequizar, conducir el culto. De igual manera en 1964 el cardenal Silva Henríquez permitió predicar a los laicos en las Misas del domingo. Toda la gestión económica eclesial deberá ahora cambiar de organización. Por ejemplo en Chile, en 1970, veinte y cuatro diócesis del país, deciden que la Iglesia no dependerá sino de donaciones recibidas sistemática y voluntariamente de los fieles. Todos estos son pequeños «retoques» a un cambio de fondo que solo las *comunidades de base* y las nuevas funciones ministeriales podrán cumplir enteramente.

bb) *El cristiano, su compromiso político y social.* En muy pocos años se ha dado una maduración asombrosa. La etapa anterior (1930-1961), había estado marcada al nivel político por la constitución de la Democracia cristiana, a partir del desprendimiento de grupos de jóvenes de los partidos conservadores. Así surgió la DC chilena en la década 1930-1940 (primero como la Falange), en 1946 aparece el Partido Social Cristiano COPEI en Venezuela, en 1947 surge la ODCA (Organización Demócrata Cristiana de América), en 1954 se funda el PDC en Argentina y el Social Cristiano en Bolivia, en 1956 en Perú y Guatemala. En 1958 el PDC chileno participa por vez primera en elecciones nacionales. En 1959 se funda la JUDCA (Juventud Demócrata Cristiana de América). En 1960 se crea el PDC en El Salvador, Paraguay y Panamá; en 1961 en República Dominica (PRSC); en 1962 el PDC uruguayo (de la Unión Cívica); el PDC brasileño obtiene 2 senadores y 21 diputados; en 1963 aparece el PDC en Costa Rica; en el 1964 en Ecuador y el PSDC en Colombia; en Bolivia se unifican diferentes partidos en la PDC boliviano. El 4 de septiembre de 1964 gana las elecciones presidenciales Eduardo Frei en Chile, candidato del PDC con la consigna «Revolución en libertad». Los nuevos partidos participan activamente en diversas medidas y actitudes en toda América latina. En 1968 Rafael Caldera, segundo presidente latinoamericano democristiano, es elegido en Venezuela con el

29 por ciento de los votos. El año anterior, 1967, un grupo de la PDC chilena, encabezado por Rafael Agustín Gumucio, que logra por un momento el control de la Comisión Directiva, se constituye como un ala rebelde. En 1969 se produce la fracción del PDC, y dicho grupo constituye un nuevo movimiento político: el MAPU, que apoyando la candidatura de Allende, le permitió a éste ganar la presidencia el 4 de septiembre de 1970. La aparición de la DC desde el 1930, como la AC, fue un signo de la «Nueva cristiandad», originada a partir del grupo conservador. El surgimiento del MAPU, originado ahora de la DC, es signo de un nuevo estado de cosas en el compromiso político del cristiano latinoamericano. Por su parte, debe agregarse el creciente desentendimiento de los Partidos DC de América latina con los de Europa, lo que indica la toma de conciencia de estar situados en un ámbito colonial (mientras que las DC europeas usufructúan las ventajas del ámbito metropolitano o imperial).[387]

Para comprender el proceso proponemos un organigrama, que hemos modificado, que el Dr. Arturo Fernández, de la Universidad del Salvador (Buenos Aires), hiciera de las posiciones políticas argentinas, y que generalizamos aquí para toda América latina:



387. Véase la excelente interpretación de A. METHOL FERRÉ y demás colaboradores en «La DC ante su crisis», en *Víspera* 11 (1969), pp. 39-80.

La DC metropolitana (europea) significó, después de la Segunda Guerra Mundial, un frente político común contra las Democracias Populares; unidad que el ecumenismo permitió en el nivel religioso contra el ateísmo de Estado de los países comunistas.

La DC latinoamericana (dependiente y neocolonial), que se hace posible por la presencia, aunque agónica, de la cristiandad colonial en el pueblo latinoamericano; por la vigencia naciente de una nueva clase media (en relación al incipiente desarrollo industrial posterior al 30 y a la II Guerra Mnndial); por la influencia de pensadores europeos, preponderantemente franceses (Maritain, Lebret, Mounier); y por inspiración de las experiencias de las DC europeas (especialmente italianas y alemanas), se funda en un cierto jusnaturalismo abstracto, internacionalista y tecnócrata (en este último sentido el belga Roger Vekemans, cuya primera experiencia cumplió en Chile y ahora en Colombia, es el mejor ejemplo). La DC histórica, la primera (I), es una ideología de minorías, sin adecuada comprensión de lo popular, centrista (originada en la derecha), reformista y desarrollista (pero no verdaderamente revolucionaria), con un internacionalismo latinoamericano principista no arraigado suficientemente en lo nacional. Ha habido intentos de modificar, dentro del PDC, esta posición inicial. En Argentina Sueldo pretendió constituir la DC en partido popular (¿PDC II?), pero su fracaso indica algo estructuralmente propio a la DC. En Chile alcanzó un cierto populismo, por debilidad del radicalismo; lo mismo en Venezuela.

Desde 1960 se viene gestando una nueva situación que hace al destino propio de la DC y al compromiso político de los cristianos. En primer lugar el hecho revolucionario de Cuba (1959-), que fue una nueva posibilidad (Frei en Chile intentó otro camino: «Revolución con libertad», pero sus tibios resultados indican la nueva situación de la que hablamos). Por su parte, Europa y Estados Unidos, terminando la guerra fría con Rusia, comienzan una nueva etapa: la Coexistencia Pacífica. El ecumenismo incluye ahora a la Iglesia bizantina-rusa; los tratados comerciales cruzan la cortina de hierro; el mayor conflicto es Ruso-Chino y no Ruso-Europeo (De Gaulle y Willy Brandt son hombres de la nueva política, iniciada por Kennedy, Krutschev y Juan XXIII; los antiguos DC, los «duros» de posguerra fueron De Gaspari, Adenauer y el MRP francés). En la Coexistencia Pacífica hay un diálogo entre cristianismo y marxismo. Por su parte en América latina se cumple el fracaso del desarrollismo, se entra en una etapa de interpretaciones sociopolíticas a partir del análisis económico, se descubre la dialéctica del imperialismo-colonialismo en todos los niveles, y aunque el Bandung latinoamericano no ha tenido lugar se vive bajo su sombra. Se cumple entonces un pasaje hacia la izquierda. El caso Camilo Torres, un desarrollista convertido en revolucionario, es paradigmático.

Ante esta situación la nueva generación cristiana con vocación política, busca por el camino de los Frentes Populares el entronque con el Populismo, no ya centrista como el irigoyenismo o el peronismo argentinos, o el

vargismo brasileño, sino un populismo de nuevo cuño: revolucionario, afincado en lo nacional pero con vocación principista e internacional. Lo «nacional» no es ya la «antigua» Nación: lo «nacional» es lo latinoamericano con base pluri-Estatal (muchos organismos estatales: México, Brasil, Argentina..., pero una sola «Nación» latinoamericana). A veces este pasaje hacia la izquierda revolucionaria y el populismo producirá la división de los PDC existentes, otras su aniquilación como partido, otras su conversión de proyecto político; de todas maneras, y es lo que importa aquí, se constata un claro movimiento de radicalización, de desprendimiento de la línea conservadora-fascistoide, para asumir la posición colindante al «guevarismo» (violencia armada o al menos militantemente revolucionaria), al Frente Popular en vista de un populismo nacional. Todo esto no es sólo un intento. En todos los niveles puede observarse una *real* apertura y compromiso que se dirije primeramente a la concientización del hecho fundamental: somos dependientes, colonias, y tenemos un opuesto común: el Imperio del dinero (del dólar).

Todo esto indica que los cristianos han retornado al centro de la palestra política latinoamericana, con otra modalidad menos equívoca que en el tiempo de la cristiandad o de la independencia (política del 1808-1825). Ahora se trata de la independencia económica, cultural, humana de América latina, no sólo con respecto a Estados Unidos, sino con respecto a todas las Potencias superdesarrolladas. Todo esto supone pensar la posibilidad de un socialismo latinoamericano concordante con la comprensión existencial cristiana (no hablamos de marxismo) que funde ideológicamente un proceso político que se una a los pueblos africanos y asiáticos, no ya en vías de desarrollo sino en el camino de la liberación de la estructura opresores-oprimidos, alertando a los más esclarecidos de los países desarrollados-opresores para que no permitan la organización de la contrarrevolución en nombre de la lucha contra la subversión y la defensa de la civilización occidental y cristiana; porque son muchos cristianos los que quieren una humanidad liberada sin occidente ni oriente, sin griegos ni romanos, sin judíos ni paganos, «puesto que Él es nuestra paz, el que de dos ha hecho un solo pueblo, destruyendo los muros que los separaba, suprimiendo en su carne el odio» (Pablo, *Efesios* 2, 14). El texto citado es escatológico, pero, por ello mismo, se cumple siempre que el Reino se hace un poco más real, presente, histórico.

cc) El cristianismo como universitario e intelectual. Desde el 1962 se vienen cumpliendo cambios rotundos de orientación en los universitarios cristianos latinoamericanos.[388] Para comprender todo su sentido

388. De la inmensa bibliografía sobre el tema puede indicarse: *Juventud y cristianismo en América latina,* doc. final del seminario realizado por el «Departamento de Educación del CELAM» (Bogotá, 18-24 de mayo de 1969); el *Documento de Buga,* documento final del seminario de expertos del «Departamento de Educación del CELAM» (Buga, 12-18 de febrero de 1967) (en *IL ¿PP?,* pp. 41-59); sobre Buga: *Víspera* 5 (1968), pp. 69-77; «Introducción a la metodología de los movimientos apostólicos universitarios», MIEC-JECI, Servicio de documentación, serie 1, doc. 17-18, octubre 1969; *Iglesia-Universidad,* Centro de doc., MIEC-JECI, ecd 1, 1968; y en

se nos permitirá un planteo más general. El primer modelo fue la *«Universidad de cristiandad»*, colonial y latinoamericana, que originada en el primer Colegio Mayor fundado en Santo Domingo en 1537 o en las Universidades de San Marcos de Lima o de México, comenzó su agonía en el inicio del siglo XIX para recibir su golpe final, por indicar una fecha simbólica, en la «Reforma universitaria» del 1918, en Córdoba (Argentina), que se extendió por toda América latina y que tuvo repercusiones universales.[389] El segundo modelo, la *«Universidad reformista liberal»*, se origina con el «Manifiesto de Córdoba» cuando dice: «Hombres de una república libre, acabamos de romper la última cadena que, en pleno siglo XX, nos ataba a la antigua dominación monárquica y monástica.» [390] Sin embargo, aquellos «reformistas» no eran sino liberales de la pequeña burguesía, con ideologías internacionalistas abstractas, ligados al industrialismo incipiente. Hubo grandes pensadores cristianos, como José Vasconcelos en México, o positivistas, como José Ingenieros en Argentina, pero solo Haya de la Torre, rector de las Universidades populares del Perú, logró dar una formulación coherente al movimiento, al lanzar un partido político (el APRA), de raigambre indoamericana y antiimperialista, que perderá con el tiempo todo lo mejor de su doctrina. Después de la II Guerra Mundial, como nos dice Guzmán Carriquiry en su estudio presentado en el Seminario Latinoamericano de Pastoral Universitaria (entre el 15 al 25 de junio de 1967 en México),[391] aparece el tercer modelo: la *«Universidad desarrollista»*. Neocapitalista, en la línea del desarrollo tecnológico; la universidad debe formar técnicos para que nuestros países alcancen dentro de un mismo esquema, fundamentalmente, el desarrollo integral. El BID y la CEPAL, por ejemplo, impulsan dicho modelo. Los cristianos, por su parte, habían respondido al desafío «reformista» con la creación de movimientos del mismo tipo (el «Humanismo» en Argentina, las Juventudes democristianas en otros, la JUC, etc.); en la etapa desarrollista existen igualmente interpretaciones del desarrollo procedentes, por ejemplo, del equipo chileno de Vekemans o de «Economía y humanismo».

Sin embargo, se ha ido gestando un cuarto modelo: la *«Universidad crítico-liberadora»* —por darle un nombre—. Es esta una universidad naciente, colectora de recientes experiencias, crítica ante el hecho de la opresión o el colonialismo que sufrimos, liberadora como tarea técnico-humanística. Ella deberá usar una «Pedagogía del oprimido» —como se titula una obra de Paulo Freire—.[392] Esta nueva universidad que en América latina surge como

general todo lo publicado por este servicio de documentación MIEC-JECI (Montevideo) y *Víspera* (p. e. el «Conflicto y replanteamiento en la universidad católica del Perú», n. 6 [1968], p. 39).

389. Véase *Víspera* 4, enero 1968, pp. 69-88.

390. *Iibd.*, p. 70

391. *Iglesia-Universidad*, supra, p. 74; y nuevamente expuesto por C. AGUILAR (pp. 26-28); cfr. RUDOLPH ATCON, «La universidad latinoamericana», en *Revista Eco* (Bogotá) 37-39, mayo 1963.

392. Ed. Tierra Nueva, Montevideo, 1970: «Es por eso que sólo los oprimidos, liberándose, pueden liberar a los opresores. Estos, en tanto clase que oprimen, no pueden liberar ni liberarse» (p. 56).

proyecto, tiene ya su historia auroral. En un contexto distinto al latinoamericano se produjo en la universidad técnica de Pekín una experiencia novedosa: los estudiantes primero, los obreros después, propusieron un nuevo plan de estudios, de administración y gobierno universitario. El movimiento fue apoyado por el gobierno y se transformó en la «revolución cultural». Antes todavía, en Cuba, se había comenzado otra experiencia semejante. Ahora por influencia indirecta de los acontecimientos latinoamericanos, se produjo después el Mayo de 1968 en París. El artículo de Paul Ricoeur en *Esprit* sobre «La dialéctica de la enseñanza» (maestro-alumno) significó un interesante elemento de reflexión. Los cristianos universitarios latinoamericanos fueron cumpliendo, por su parte, una experiencia paralela que en el presente se vuelca en el proceso común.

En Brasil se fundó la *Açâo Popular*, que en 1962 publicó una revista del mismo nombre. Se trata de uno de los compromisos de los universitarios, que desde el golpe comienzan a defender ciertos principios que son interpretados por los militares como subversivos. Monseñor Vicente Scherer dio a conocer su posición en «A conferência nacional dos obispos e a Açâo Popular».[393] El movimiento universitario se compromete en una línea revolucionaria. Poco después la JUC y la JEC abandonan el «mandato» y dejan de ser confesionales, aceptando compromisos temporales, viviendo teologalmente en la Iglesia sin ser ya institución eclesial. El mismo episcopado brasileño acepta esta posición. La crisis se extiende a toda la AC. El secretariado nacional de la JEC renuncia en pleno el 4 de diciembre de 1966. Monseñor Scherer, responsable del apostolado de los laicos, comentando por radio los acontecimientos el 9 de enero de 1967 dice que los jóvenes pueden renunciar si su conciencia lo exige, y aun deben hacerlo. La AC sigue siendo considerada como subversiva por el gobierno. La desconfesionalización se extiende a la Legión de María, al Apostolado de la Plegaria, al MEB, dice Tibor Sullik. Los mismos estudiantes de las universidades católicas toman posturas políticas. Son expulsados por la policía de la Universidad Católica de Sâo Paulo. Aunque protesta el cardenal Rossi no logra liberar al asesor de los estudiantes, el Padre Talp, en manos del DOPS (policía secreta). El 1 de abril de 1965, 700 intelectuales brasileños critican severamente la revolución, como una persecución política, violenta, que tortura, siendo un terror cultural sin discriminaciones. Amoroso Lima se declara públicamente: «Con la *Populorum progressio* la Iglesia entra en una nueva guerra, no contra los bárbaros o los turcos, sino contra el hambre, la miseria, la injusticia y la guerra misma.»[394] En los demás países latinoamericanos los universitarios desesperan ya de los planes desarrollistas, de la «Alianza para el progreso». Así se llega al documento mayor de esta época, el de Buga.

El Concilio Vaticano II se había referido muy escuetamente a la cues-

393. *Verbum* (Río) mayo-junio 1964, pp. 61-66.
394. *ICI* 288 (1967), p. 19.

tión universitaria.[395] Por su parte Medellín no hará sino indicar algunos aspectos de lo tratado en el Seminario de Expertos sobre «La misión de la universidad católica en América latina», reunido en Buga (Colombia) entre el 12 al 18 de febrero de 1967, convocado por el Departamento de Educación del CELAM.[396] El lenguaje general del documento es «desarrollista», encontrándose, sin embargo, indicaciones importantes para una universidad crítico-liberadora, como cuando se dice que «incumbe a la universidad católica como foco de concientización de la realidad histórica... la desalienación de posturas generadoras de la *cultura colonialista*».[397] El desarrollismo de avanzada se deja ver en el siguiente texto: «Deben éstas (las ciencias sociales) ayudar a una búsqueda de desarrollo integral y, sin embargo, se ven amenazadas por la imposición de modelos desvinculados de la realidad latinoamericana. Aunque las ciencias sociales sean, en ciertos medios oficiales de América latina, consideradas como subversivas corresponde, no obstante, a la Universidad Católica asegurar un ámbito para su libre y plena investigación».[398] El nivel estrictamente insustituible de las universidades católicas debe ser el «encuentro entre la Iglesia y el mundo» como reflexión teológica y humanística, donde por el diálogo institucionalizado horizontal (entre las disciplinas científicas, la universidad y la sociedad, abierta a los que pretenden entrar en ella) y vertical («dando participación en el gobierno de la institución y en la elección de sus autoridades a los profesores y alumnos... con representación por parte de los miembros integrantes; la autonomía universitaria es un requisito indispensable...; el estudio y promoción de la cultura popular...»[399]. Sin embargo, el documento tiene un límite. Aunque se habla al comienzo de la «visión cristiana de la cultura» y se interpreta al hombre en «una historia que tiende *a liberar* cada vez más los valores personales y comunitarios», no se habla para nada de la cultura *latinoamericana;* todas las observaciones permanecen situadas a un nivel abstracto. Pero, y lo que es más grave, aunque indique que «corresponde también a la universidad en la transición del viejo al nuevo régimen latinoamericano, constituirse como núcleo plasmador de una *intelligentzia*», no se ve para nada cómo formarla efectivamente, y no ya a nivel de «estudiante» universitario, sino de «intelectual» graduado o profesor universitario. En este sentido el MIIC (Movimiento internacional de intelectuales católicos) no ha descubierto todavía su camino en América latina. Personalmente organizamos en diciembre de 1964 una «Semana latinoamericana»[400] en la que descubrimos un

395. Declaración «gravissimum educationis momentum», n. 10 (p. 466-467).
396. Cfr. *Medellín*, 4. Educación, n. 21-24. Con relación a la universidad católica (pp. 105-106).
397. En *IL ¿PP?*, p. 54.
398. *Ibid.*, p. 55. Este documento fue aprobado por el CELAM, y la Congregación romana de universidades y seminarios (Cfr. *Víspera* 1, abril 1967); *Los cristianos en la universidad*, DEC-CELAM, Bogotá, 1967.
399. *IL ¿PP?*, pp. 47-58.
400. Cfr. *Esprit* 7-8 (1965), declaración en pp. 138-139. La conferencia programática (pp. 2-20) ha sido editada en castellano por el IPLA, Quito, 1970; Cfr. *ICI* 235 (1965), pp. 31-32.

medio que podría dar grandes resultados: reunir anualmente profesores universitarios o intelectuales reconocidos y cristianos para tratar (y publicar) acerca de los más discutidos e importantes problemas que inquietan el continente. Año tras año la interpretación cristiana, reflexiva, científica, de alto nivel, vendría no sólo a esclarecer sino a hacer historia.

Conocido el documento de Buga en América latina provocó inmediata reacción. En Valparaíso primero y después en Santiago de Chile se produjeron enfrentamientos violentos a causa del tipo de elección de las autoridades. Buga hacía participar a los estudiantes en dichas elecciones. Los estudiantes entraron en huelga para modificar los estatutos de las universidades católicas de ambas ciudades. El obispo de Valparaíso rechazó el ultimátum. El 19 de junio había empezado la huelga; los estudiantes de Santiago ocuparon los locales. El movimiento termina triunfante el 22 de agosto, cuando el Vaticano nombra mediador al cardenal Silva Henríquez de Santiago, quien conjuntamente con el presidente de la FEUC (Federación de Estudiantes de la Universidad Católica) de Santiago, deciden que el 25 de noviembre de 1967 se llamarán a elecciones para constituir un Consejo con el 75 por ciento de profesores y 20 por ciento de estudiantes, reservándose el Comité permanente del episcopado el 5 por ciento restante. La solución parece se logró en Valparaíso. Los estatutos fueron reformados. El movimiento se trasladó, aún con mayor vehemencia, a las universidades nacionales chilenas, y de allí a prácticamente toda América latina, con diferencias por zonas. En La Paz los mismos estudiantes católicos rechazan el proyecto de Monseñor Rocco de fundar una Universidad católica en 1967. Después, por otros motivos, pero ciertamente teniendo vinculación con la experiencia China y Latinoamericana, como por ejemplo la reacción universitaria contra Onganía en 1966 en Argentina, irrumpe el impetuoso Mayo de 1968 en Francia. Vuelve a América latina el movimiento de descontento estudiantil, y en ninguna parte tan lamentable, por obra de la policía y el ejército, como en las jornadas mexicanas comenzadas el 26 de julio de 1968 y terminadas sanguinariamente con más de 200 muertos en la plaza histórica de las «Tres culturas» de Talatelolco, el 2 de octubre, después de varias horas de fuego cruzado sobre miles de estudiantes indefensos.[401] El mismo episcopado mexicano debió reaccionar con un documento donde puntualiza que no debe haber «ni ímpetu destructor ni criminal aprovechamiento».[402]

Quizá tanta o mayor significación que los acontecimientos mexicanos tuvo lo que configuró el hoy llamado «Cordobazo». El 29 de mayo de 1969, obreros de las plantas industriales vinieron a unirse a estudiantes de la ciudad de Córdoba. Se produjeron conflictos sin antecedentes. «Es preciso retroceder diez años para encontrar un paro nacional de la magnitud del que sacudió al país el 30 de mayo» —declaraba la CGT de los argentinos—. Las

401. Cfr. *México: Iglesia y movimiento estudiantil*, Ser. de Doc. MIEC-JECI, Montevideo, serie 3, doc. 11 (1969); y en CIDOC 69-122.
402. *ACM* (México) 15 de octubre 1968, pp. 4-7.

barricadas aislaron Córdoba; tiroteos por grupos por doquier. «En el campo universitario los católicos de avanzada fueron protagonistas principales del proceso. La mayoría de ellos nucleados en la Unión Nacional de Estudiantes.»[403] El movimiento hizo tambalear a Onganía que caería un año después.

Los universitarios cristianos se hacen cada vez más presentes. Así manifestaron en Santiago de los Caballeros (universitarios, secundarios), suspendiéndose las clases, porque un profesor de la Universidad católica fue ametrallado por la policía y muerto en una manifestación anterior.[404] Un año después de los trágicos sucesos de Tlaltelolco se celebraron misas en México, pero el único que se declaró en la circunstancia fue monseñor Méndez Arceo, de Cuernavaca.

Se trata entonces de comprender el pasaje de una universidad desarrollista hacia una universidad crítico-liberadora,[405] que sea capaz de superar ideologías parciales, porque «la opción ideológica —nos dicen Dom Fragoso en noviembre de 1969— es partidaria. Puede ser hermosa y generosa, pero es parcial. En una perspectiva global del objetivo a alcanzar: la liberación del hombre, debe completarse con lo que hay de válido en las otras opciones ideológicas». La liberación final es escatológica; la liberación cultural es, en cambio, la construcción de un hombre histórico nuevo que supere la alienación del colonialismo opresor.

III. SENTIDO TEOLÓGICO DE LO ACONTECIDO DESDE 1962

El capítulo III lo concluimos con la consigna evangélica: «Seguidme, dejad que los muertos entierren a los muertos» (*Mt.* 8, 22). Ocho años ha seguido su Iglesia a Jesús, muchos se han ocupado sólo de enterrar a los muertos, pero —como dice la canción juvenil—: «Caminante, no hay camino, se hace el camino al andar», poco a poco, de tanto ir siguiéndole el camino se ha ido formando. La consigna evangélica pareciera ahora haber cambiado. Casi oímos al Señor diciéndonos: «Ponéos de pie, levantad la cabeza, pues vuestra liberación está próxima» (*Luc.* 21, 28). Ya no es como hace un decenio, donde el futuro ad-viniente estaba reservado completamente a lo imprevisible. Ahora se ha bosquejado una senda. Esa senda es la que debemos *pensar* teológicamente para temáticamente explicitar su *sentido*.

Teológicamente América latina vive la hora de su nacimiento, de su autonomía.

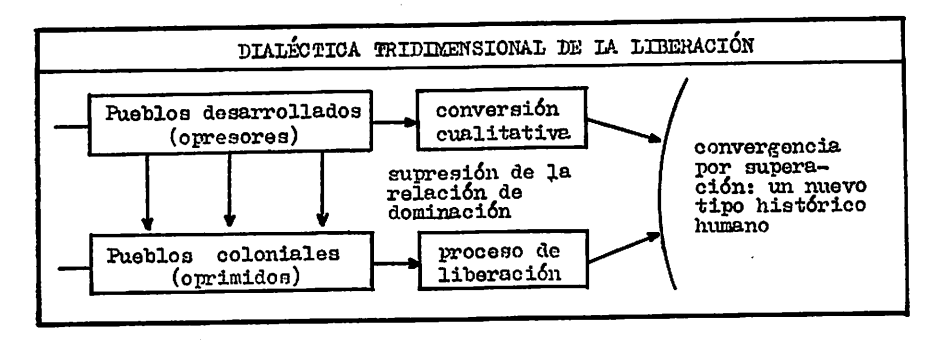
403. *Los católicos posconciliares en Argentina*, p. 194. Cfr. H. AGUILA, «Los cambios no bastan», en *Confirmado* (Buenos Aires) 12 de junio 1969.
404. *ICI* 349 (1969), p. 17.
405. Véase la conferencia de Dom Helder sobre «La universidad y el desarrollo en América latina», del 19 de abril de 1969, en CIDOC 69-147, pp. 1-7.

1. Diversos momentos dialécticos y su correcto planteo

Cuando en 1964 enjuiciábamos el catolicismo latinoamericano (véanse las conclusiones de los cap. II y III de esta obra, que no hemos modificado porque son un testimonio de la época), desde Alemania, efectuábamos una interpretación hoy en parte superada. Superación que no aniquila lo negado, sino que lo asume. Perteneciente, aun sin saberlo, a una élite cultural, teológica o cristiana europeizada, dicha interpretación contenía una cierta alienación que debe ahora ser modificada. El sabernos parte de una *cultura dominada* (dentro de una dialéctica de dominación) plantea al teólogo la cuestión crítica de descubrir el nivel de su participación en el proceso de dominación. En efecto, las élites culturales (lo mismo que las políticas, económicas, etc.) juegan internamente en los países coloniales un papel subalterno de dominación, de domesticación. Ellos son, inconscientemente, los encargados de hacer de sus respectivos pueblos una masa dispuesta, resignada, pacífica en la opresión, la injusticia, el hambre. Las oligarquías benefician, en parte, las ventajas de las potencias nordatlánticas (ya sea económica, política o culturalmente). La clase ilustrada (aún teológicamente) de los países coloniales es la acrítica «internalización» misma de la opresión; «alojan al opresor en sí»;[406] son «sub-opresoras».[407] En el mejor de los casos son liberales-progresistas o desarrollistas. La alternativa (en todos los planos) para ellos, es la siguiente: para alcanzar el desarrollo (modelo ideal) de los pueblos nordatlánticos es necesario aprender todo de ellos para superar nuestro subdesarrollo político, económico, cultural, cristiano. Otros, en cambio, caen en la igualmente falsa dialéctica donde las colonias se levantarían revolucionariamente para aplastar a los Imperios, ocupando su lugar. Se trataría del «infinito malo» de Hegel, donde el esclavo es ahora señor; sólo señor; señor que tiene su esclavo: no hay nada nuevo; hay sólo repetición.

La correcta dialéctica es trinitaria y el tercer momento es novedoso, creativamente nuevo, imprevisible, nunca dado. No es la repetición o inversión de «lo Mismo», sino la superación histórica que desde «el Otro» nos abre a una nueva humanidad histórica.[408] El opresor no es aniquilado por el oprimido sino que es humanizado en la destrucción de la relación misma de opresión y en la apertura al tercer momento liberador. Permítasenos una representación esquemática que nos ayudará para resolver las falsas contradicciones en las que se internan muchos cristianos:

406. PAULO FREIRE, *Pedagogía del oprimido*, p. 41.
407. *Ibid.*
408. Véase la obra de E. LEVINAS, *Totalité et infini*. Nijhoff, La Haya, 1968, pp. 269-270: «Dieu sortant de son éternité pour créer... Mais dès lors, autrui, par sa significación, antérieure à mon initiative ressemble à Dieu... Un principe perce tout ce vertige et tout ce tremblement, quand le visaje se présente et reclame justice.»



a) Dialéctica dominador-dominado. La relación europeo-moderna de dominación comienza en el siglo XV, cuando los portugueses conquistan algunos dominios en el norte de África: es el sistema colonial sobre el que reposa la cultura europea y norteamericana, en cuya estructura se incluye la colonia (o neocolonia). Los pueblos desarrollados necesitan en su propia estructura a las colonias, que son subdesarrolladas para siempre, estructuralmente (si no suprimen la relación de dominación). La supresión de la relación de dominación hace del oprimido un hombre nuevo y humaniza al propio dominador, de mero aspirante a «tener-más» se pasa al intento humanista de «ser-más» hombre. La sociedad opulenta no podría, a partir de su propia estructura, llegar al tipo de humanismo al que deberá lanzarse necesariamente cuando los pueblos oprimidos hayan suprimido la relación de dominación. El «*nuevo* hombre histórico» no es el esclavo hecho señor; es el esclavo y el señor hecho *hermanos.* En este sentido el proceso de la liberación no tiene como su correlato a la «dependencia» del oprimido, sino a la «conversión» que debe producirse en la sociedad opulenta (que históricamente no se producirá sino por la rebelión de los oprimidos: nunca el que come demasiado sacará de sí la fuerza para comer menos; mientras que el que nada come tiene fuerza suficiente para lanzarse a la procura de su alimento).

b) Dialéctica élite-masa De la misma manera la dialéctica élite-masa, dentro de nuestros países «dependientes», que tantas falsas alternativas ha producido, debe ser trinitariamente resuelta. Si el cristianismo es *elitista,*[409] se otorgará a las minorías la función esencial del proceso, del desarrollo,[410]

409. Hacia esta posición tienden las primeras obras, tan originales e importantes, de Luis Segundo, por ejemplo en: *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense,* Barreiro y Ramos, Montevideo 1962; *La cristiandad ¿una utopía?, 1. Los hechos, 2. Los principios,* CCC, Montevideo, 1964, t. I-II: «El cristianismo es, así, el llamado más hondo al impulso minoritario, o sea, libre y personal, de todo ser humano» (II, p. 92); en *Teología abierta para el laico adulto,* Lohle, Buenos Aires, t. I, 1968, se advierte ya una evolución; la cuestión de la cultura colonial y nuevas evoluciones se dejan ver en *De la sociedad a la teología,* ibid, 1970.

410. Cfr. p. e. José Comblin, *Cristianismo y desarrollo,* IPLA, Quito, 1970. El gran teólogo belga, radicado definitivamente en América, no ha participado todavía en el diálogo de la teología de la liberación (al menos por sus publicaciones).

o del progreso,[411] o de la íntegra conservación de la tradición —de los grupos derechistas o tradicionalistas—. Contra el elitismo europeizante se levanta un reciente *populismo* que, indicando sus casos límites, se inclina a tomar a la masa latinoamericana como lo auténtico, en una actitud acrítica que transforma al pueblo en un mito. Es decir, el populismo como vicio «habla mucho de pueblo, le propone símbolos (en general personas) que pretendidamente lo representan, busca eliminar la dialéctica élite-masa, porque el líder populista o la corriente representativa *del pueblo*, asume ambas representaciones».[412] La superación de la falsa contradicción de elitismo-populismo se resuelve viendo como cumplen sus funciones dialécticas los dos momentos de la correlación élite-masa: por una parte, la élite (Jesús profeta de Galilea) debe comprenderse *críticamente* en función al pueblo, y en vista de su papel histórico-popular debe descubrir su sentido. Por otra parte, el pueblo (Jesús que se identifica con los pobres),[413] pueblo oprimido, ha interiorizado en sí al opresor y sin una pedagogía de la liberación (que necesita maestros: la élite profeta) no podrá exoyectar la cultura de dominación que lo constituye como esclavo. El pueblo no es, *acríticamente*, lo puramente auténtico; la élite no es lo puramente inútil. La dialéctica élite-masa viene ahora a constituir un *nuevo* todo que se imbrica mutuamente: pueblo que, gracias los que le muestran el estado de opresión, lo constituye en pueblo en marcha a su autenticidad (Iglesia de los pobres). No se piense que el profeta (la élite cristianamente consciente) realiza su destino en la contemplación o la acción solitaria; no se piense que el pueblo tiene ya dentro de sí la pura autenticidad futura. En Egipto, el Israel oprimido, no estaba en la Tierra Prometida y, Moisés, no era profeta guardando sus ovejas en el desierto. Moisés era profeta: comprometiéndose en la liberación del pueblo oprimido; el pueblo era auténtico: saliendo de Egipto y conquistando, como proyecto, su autenticidad que el profeta le muestra desde dentro (no imponiéndole «modelos» extranjerizantes, sino des-cubriendo históricamente lo *ya-dado*, pero germinalmente, *no*-del-todo-*todavía*). Sin profetas (élites) el pueblo dormirá indefinidamente en la opresión, la dependencia, la inautenticidad mezclada a la autenticidad popular; sin pueblo el profeta se sectariza, se ilustra alienadamente, se transforma en un sub-opresor que solidifica el *statu quo* (la relación antihumana de dominación).

No es entonces cuestión de que el profeta se haga masa, que la sociedad

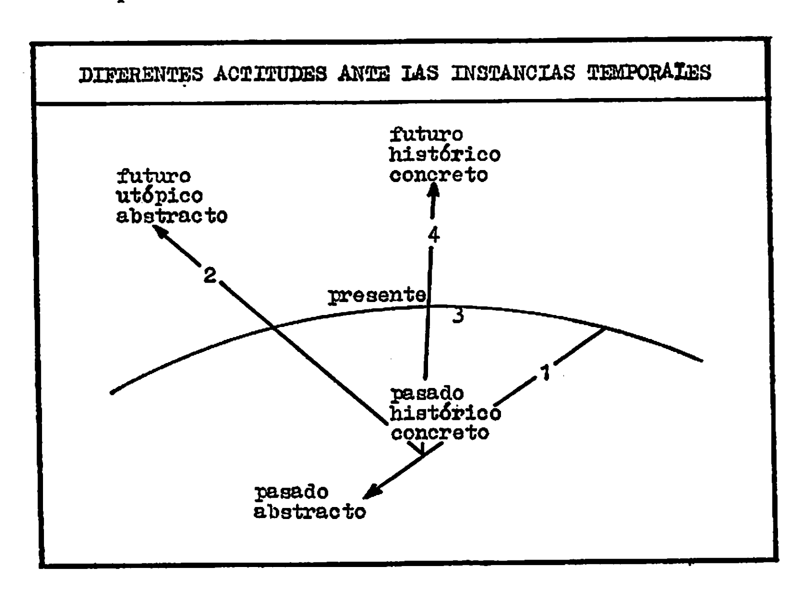
411. Un cierto progresismo liberal da igualmente preponderancia a la élite: el modelo, poscristiandad, es el de *un* hombre, consciente, libre, convertido, en el pluralismo democrático, profano, liberal. El «modelo» es la sociedad nordatlántica. El grupo *Criterio* se habría movido hasta hace poco tiempo dentro de esta actitud, y la mayoría de los teólogos de avanzada en las Facultades de Teología.

412. HUGO ASSMANN, *Teología de la liberación*, JECI, Montevideo, 1970, pp. 44-45. Populistas son, p. e., ciertos compromisos de cristianos argentinos con el peronismo.

413. En 1959-1961, en Israel, dialogábamos con Paul Gauthier la cuestión que después él dio forma escrita en *Les pauvres, Jésus et l'Église*, Ed. Universitaires, París, 1962. Véase el art. de B. DUMAS, en *Víspera* 17, y en *Parole et Mission* (París) 51 (1970), 293-304, sobre «Los dos rostros de la Iglesia».

opulenta se subdesarrolle (como pretenden ciertos grupos *hippy*), que Jesús profeta acalle su voz y sea sólo pobre (como ciertos movimientos contemplativos europeos). No es tampoco que todo el pueblo sea profeta (ideal conciencialista ilustrado del progresismo liberal cristiano al fin de la «nueva cristiandad»), que la sociedad subdesarrollada se desarrolle (desarrollismo), que un Jesús «docto» deje de identificarse con el pueblo (como ciertos profesores de teología alemanes). Es cuestión de que el profeta lo sea para que un pueblo se libere, de que la relación de dominación cese para que nazca un nuevo tipo de hombre, de que Jesús profeta, pobre e Iglesia de pobres signifique la superación de contradicciones falsamente absolutizantes que inmovilizan el movimiento de la historia santa, en especial en América latina.

c) Dialéctica pasado-presente-futuro. Si a la dialéctica opresor-oprimido, élite-masa la estudiáramos en el nivel ontológico de la temporalidad (con sus tres instancias: pasado, presente y futuro), podríamos igualmente ver toda una gama de actitudes que pueden ayudarnos para interpretar la actualidad latinoamericana. En un primer caso, una élite-oligárquica de derecha, integrista, defiende el *pasado* de la cristiandad como modelo abstracto ideal. No tiene conciencia crítica con respecto a la relación de Imperio-colonia (lo mismo que los casos que analizaremos a continuación), y por ello, sin saberlo, sus integrantes son los sub-opresores que quieren por la fuerza (frecuentemente militar) imponer el modelo ideal de la «civilización occidental y cristiana», pero al no contar con la estructura internacional dominador oprimido, esa tal civilización es la «burguesa atlántica», de hecho. El integrista es solidario de un pasado inauténtico, que en el esquema estaría representado por la flecha 1:



El integrista de derecha, estático, tiene una tematización a la luz de la fe: la «teología de cristiandad» —que no podemos pasar a analizar, pero sería muy provechoso hacerlo—. En un segundo caso, el opuesto al indicado, se encuentra la actitud del liberal europeista, el progresista desarrollista y el marxista ortodoxo. Lo que importa ahora es el *futuro* (pero futuro desarraigado de un auténtico pasado que se pierde en diversos tipos abstractos de utopía: la liberal, la progresista, la marxista ortodoxa, positivista y reaccionaria de hecho). Si el integrismo es una mala comprensión del «Padre», esta posición es un inadecuado planteo de la «Encarnación»: siempre cae en un dualismo que lo aleja de la realidad histórico-popular. Admiten los integristas por una parte la fe cristiana (que cae rápidamente en fideísmo) y por otra un humanismo que no llega a ensamblarse bien con la fe (positivista, liberal, burguesa o marxista ortodoxa) (*flecha* 2 del esquema). Todas son élites ilustradas «salvadoras» de una masa que poco o nada tiene que aportarles. De hecho son acríticas con respecto a la dialéctica dominador-dominado (y aun los marxistas ortodoxos no comprenden la posición de país desarrollado que tiene Rusia). En un tercer caso, centrista, el pueblo mayoritario, perdido en un *presente* abstracto (ya que la «memoria» popular no logra descubrir un sentido que le permita crear un futuro nuevo), es oprimido pero no lo sabe, ya que ha internalizado al opresor. Es una inadecuada comprensión del «Espíritu Santo», ya que, aunque todos se sienten hermanos, son más bien esclavos juntos que hermanos-libres. Ese pueblo oprimido (el Jesús pobre-Iglesia mística) no lo es ya-todo-todavía, porque le falta no sólo quien lo despierte de su postración, sino quien lo fecunde con lo que le es exterior (el Otro) para crear una nueva etapa histórica.

El correcto planteo de dialéctica de las instancias de la temporalidad, dentro de las de dominación y élite-masa, es la del *profeta-pueblo:* Moisés-Israel (Jesús-Iglesia); un Israel no sólo esclavo en Egipto, sino ya en el camino mismo de la liberación por el desierto que implantado en un pasado de esclavitud se comprende por el futuro de la Tierra prometida. El profeta es el que comprende *explícitamente* (no decimos *temáticamente,* porque sería teología) el sentido del presente abierto (no abstracto) al pasado y el futuro históricos. No niega ninguno de los tres: los asume sinergética y simultáneamente. El profeta no ha recibido dicha comprensión para su propia perfección (Moisés pastor en el desierto), sino para que su palabra (la *dabar* creadora de Yahveh) despierte al pueblo oprimido, sabiendo que en ello va su muerte (el profeta será asesinado por la clase opresora que vive de los esclavos). No es juego de niños; es una tarea violenta; es una tarea subversiva; es una pedagogía; es un lenguaje que dice el *sentido* oculto de la historia, que delata, como punto de partida, la dialéctica de dominación. La masa esclavizada, esclavizada para siempre si no hay profetas, es fecundada por la palabra creadora (como la mujer que recibe en su seno el gene paterno) y saliendo del presente abstracto, comprende como pueblo (que ahora nace) el sentido histórico, presente, concreto de su estado de

oprimido. Esclarecido por el profeta rompe primero con la oposición de la dominación (es el momento no ya de reforma o desarrollo: es la violencia del niño que puja por salir del seno materno; son los dolores del parto; en lenguaje socio-político se llama hoy: revolución); el profeta conduce después al pueblo al *propio* proyecto ad-viniente (futuro) del pueblo; el profeta no inventa o construye un proyecto: lo des-cubre en lo ya auténtico del pueblo; niega positivamente lo inauténtico; cultiva lo todavía-no pero que hará ser-más al oprimido. Cuando la comprensión *explícita* existencial del profeta es pensada *temáticamente* tenemos la «teología de la liberación». Tanto la «teología de cristiandad» (modelo pasado) como la «teología progresista» (europeista y utópica) son abstractas; la «teología de la liberación» es pascual, histórica, concreta, teniendo en cuenta el hecho de la opresión. La fe, popular comprensión existencial equívoca (donde se mezcla lo auténtico e inauténtico), fijada en un presente abstracto, la del «catolicismo popular», es el punto de partida del proceso liberador cristiano en América latina. La «teología progresista», en cambio, *aliena* en su tematización la fe existencial del progresista (que era un simple latinoamericano todavía no alienado por su instrucción). La «teología de cristiandad» *fija* todo el proceso y sólo está a la defensiva, salvando al hombre por el bautismo, en un sacramentalismo que se acerca a la magia. El profeta comprende *explícitamente* lo que está implícito en la porción de fe auténtica del pueblo; se trata de clarividencia *existencial*, confundida indivisiblemente con la praxis, de la que es parte constitutiva. La «teología de la liberación» (de la cual la «teología de la revolución» estudia su punto de partida, la «teología política» sus condicionamientos, la «teología de la esperanza» su futuro, la «teología del cuestionamiento» un aspecto) pretende, simplemente, *tematizar* científicamente la estructura concreta que se cumple en la dialéctica profeta-pueblo en su totalidad, lo que dicho de otra manera, es *toda la teología tradicional puesta en movimiento pascual desde la perspectiva de los oprimidos*. Pascua (*pesach*) es «pasaje», camino por el desierto de toda la historia humana, desde la pecabilidad ontológica del hombre sin salvación (pecado original) hasta la irreversible Salvación en Cristo en el Reino (escatológico). Pasaje que se cumple en cada hombre, en cada pueblo, en cada época, en toda la historia humana. Pero pasaje que se cumple de manera privilegiada en ciertos *momentos fuertes* de la historia: uno de ellos sería el que le toca vivir a América latina, y cuando la liberación total escatológica puede ser significada, testimoniada o manifestada por los profetas al pueblo en el compromiso histórico-concreto de la liberación política, económica, cultural de América latina. La teología nunca puede pensar actualmente todo lo pensable; piensa históricamente, en cada época, aquellas cuestiones que mejor le permiten esclarecer los acontecimientos concretos. Por ello la patrística privilegió ciertos aspectos, otros la cristiandad medieval y colonial, otros la nueva teología posterior. Desde América latina debemos pensar ciertos elementos de la existencia cristiana con mayor detención, profun-

didad, para que iluminen la época que acaba de comenzar. Si esta etapa será la de la liberación de América latina, es evidente que debe surgir una teología histórica, concreta, adaptada a la realidad.

2. Sobre el nacimiento de la teología latinoamericana

El «nacimiento» de la teología latinoamericana se ha ido gestando en los últimos tiempos. En primer lugar, gracias al estudio de muchos profesores de seminarios y Facultades de teología latinoamericanos en Europa. Esta primera etapa tenía la desventaja de la imposibilidad de conectarse continentalmente entre los pensadores, lo que los reducía a sólo poder «repetir» lo estudiado fuera (una teología abstracta aunque procediera de Innsbruck o París). La segunda etapa comienza cuando se organizan cursos bajo la dirección unificante y universalizadora del CELAM, y que exige a los profesores tener en cuenta todo el continente. Comienza a gestarse no una teología latinoamericana, pero al menos la teología abstracta inicia su pasaje a lo concreto al ir descubriendo el nivel, ahora real, de lo latinoamericano. Ese pasaje no fue primeramente teológico. Sólo la sociología (a veces sólo sociografía) pudo avanzar los primeros pasos. De allí la importancia de las investigaciones del FERES (bajo la dirección de Houtart), del DESAL (Centro para el Desarrollo Económico y Social de AL, 1961) y tiempo después del ILADES (Instituto latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales, 1961), ambos en Santiago. El descubrimiento de la historia significó un nuevo paso (en la que el presente libro debió intentar igualmente los primeros pasos sintéticos). De inmediato la intención pastoral vino a exigir una actitud más comprensiva y profunda: el ICLA (Sur —1961— y Norte —1966) abría nuevos caminos en la catequesis latinoamericana; el Instituto latinoamericano de Liturgia Pastoral (1965) se lanzaba a estudios e investigaciones concretas; el OSLAM organizaba cursos para profesores de seminarios; y por último, el ISPLA (Instituto que desde 1968 recibirá el nombre de IPLA: Instituto Pastoral de América Latina) que organizó su primera reunión entre el 10 y el 15 de enero de 1964 en Puerto Rico; la segunda entre 6 y el 8 de julio en Uruguay, y la tercera entre el 5 y el 8 de septiembre en Ecuador. En el 1965 organiza cursos en Sâo Paulo (siendo profesores Galilea, Gregory, Comblin); en 1966 continua siendo equipo itinerante (con Segundo, Illich, Boulard, Floristán), siempre bajo la dirección de monseñor Proaño; hasta que en Quito (1968) comienza sus cursos semestrales, con la asistencia media de 50 a 60 participantes. Pero se cumplen al mismo tiempo muchas otras iniciativas. Por ejemplo: en Porto Alegre se realiza entre el 13 al 29 de julio de 1964 un encuentro teológico en el que dictan cursos, Daniélou, Colombo y Roguet, con más de 70 responsables de América latina. En abril de 1967 se piensa en México organizar un congreso sobre el tema «Fe y desarrollo»; en julio de 1968 los trabajos están muy avanzados. El Congreso se

realiza entre el 24 y el 28 de septiembre de 1969, con la asistencia de 24 obispos, 324 sacerdotes y religiosos, y 186 laicos. La metodología del Congreso fue muy abierta y permitió la participación de todos. En esta misma línea, pero con finalidad teológico-científica (ya que se exigía la licencia de teología), se reunió en Córdoba (Argentina) un grupo de teólogos y pocos obispos en noviembre de 1970. De la reunión nació la idea (lo mismo que en México) de fundar una «Asociación argentina de teólogos» cuyo centenar de miembros ha sido ya superado a comienzos de 1971. Sin embargo, todo esto, está todavía como en la segunda etapa.

La tercera etapa, o el «nacimiento» de la teología no «en» América latina ni «sobre» temas sociográficos latinoamericanos, sino teología «latinoamericana», sólo adviene cuando se advierte un momento ontológico hasta ese entonces oculto: la relación política de hombre a hombre en alguna de sus posibilidades: padre-hijo, hombre-mujer, hermano-hermano o señor-esclavo (relación de dominador-dominado): la relación *política*. La toma de conciencia de la teología de pertenecer a una *cultura oprimida* no fue inmediata. *Antes* que la teología son los profetas los que existencialmente comienzan el camino; la teología viene *después*. Así, en el Brasil, se distingue una línea profética, desde 1964, ante el Estado burgués militarista (véase el parágrafo *II, 10. Décima etapa,* de este capítulo *b*); otra línea se descubre en el pasaje de la franca condenación a la convivencia y hasta defensa del movimiento socialista, que tiende a la ruptura y superación de la dialéctica de dominación (véase *Ibíd., c*), y también ante la cuestión de la violencia que también de una total condenación se pasa a su justa comprensión; lo mismo puede decirse ante la reforma agraria (*Ibíd., d*). Es decir, la Iglesia ha ido descubriendo, críticamente, la imposibilidad de ignorar dicha dialéctica dominador-oprimido, y, poco a poco, va mirando con mejores ojos (de conservadora se transforma en liberal, en el Concilio, francamente desarrollista después, para abrirse por último a la postura de la liberación)[414] la marcha de un pueblo nuevo. La relación Iglesia-mundo era, en parte, pensada desde la relación hombre-naturaleza (cualquier hombre y ante la naturaleza como tal: relación abstracta, económica); el descubrimiento (no presente todavía en el Vaticano II) de la relación hombre-hombre en sus diversas posibilidades es «lo político», y, en nuestro caso, como dominador-dominado. Latinoamérica está en la posición del Tercer Mundo: dominada, oprimida. La supresión dialéctica de dicha oposición es la puesta en movimiento de la liberación.

El tema de la liberación es propiamente bíblico (p. e. *Éxodo* 3, 7-8: *lhatsiló; Luc.* 21, 28: *apolytrosis*) y atraviesa toda la tradición cristiana. En

414. El momento desarrollista, además de alguna obra ya nombrada, queda expresado, p. e., en F. HOUTART-O.VETRANO, *Hacia una teología del desarrollo,* Buenos Aires, Libros latinoamericanos, 1967, o V. COSMÃO, *Signification et théologie du développement,* IRFED, París, 1967. La etapa siguiente, queda indicada por H. ASSMANN, *Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution,* en *Diskussion zur «Theologie der Revolution»,* München, 1969, pp. 218-248.

la Escuela de Tübingen fue un tema preferido[415] y por ello es un momento esencial de la gnosis hegeliana: «Befreiung» es el movimiento dialéctico que niega las negaciones del Ser-ahí como lo primeramente determinado hasta concluir en el Absoluto como resultado. (*Enciclopedia* § 386). La inversión marxista le da el sentido de «liberación del proletariado». El FLN de Argelia le dará un sentido nacional anti-imperial; «liberación» que es ya explícitamente tematizado por Frantz Fanon en su obra *Les damnés de la terre*. Por su parte, entre otros, Herbert Marcuse trata la cuestión filosóficamente.[416] En América latina se comienza a usar la noción desde 1964, pero sin tomar conciencia de su pleno sentido político. Paulo Freire y el MEB brasileño lo utilizan como fundamento del método: la concientización es correlativa de la liberación; pedagógicamente es una «educación liberadora» o «educación como práctica de la libertad». Cuando el «Mensaje de los obispos del Tercer Mundo» (1966) y Medellín (1968) usan la noción y el término en su sentido político (liberación de la estructura de dominio neocolonial) la cuestión queda definitivamente planteada. Poco después la usan ya en sus documentos el episcopado chileno y se generaliza.

La teología, *pensar temático*, viene después del compromiso profético, *praxis existencial*. Gustavo Gutiérrez, del Perú, que en octubre de 1968 publicaba *La pastoral de la Iglesia en América latina* (JECI, Montevideo), en el que, aunque en el cuarto tipo de pastoral (no ya la de cristiandad, nueva cristiandad o de la madurez de la fe, sino «pastoral profética») se advierte que «la fe personal trata de precisar la situación de la masa en el diálogo salvador, trata de no descuidarla» (p. 28), no hay todavía una explícita referencia a *lo político*. Poco después, el mismo teólogo escribe para el «Servicio de documentación» de la JECI (Montevideo) su trabajo sobre *Hacia una teología de la liberación* (1969),[417] donde se critica la «idea de desarrollo» y se muestra la conveniencia de la noción teológica y política de «liberación». Gutiérrez cita las obras de Falleto, Dos Santos, Sunkel, Arroyo y Salazar Bondy (todas de 1968) donde se muestra la estructura, en diversos niveles, de dominación-dependencia; ahora él la aplica a la teología. No debe olvidarse, tampoco, el equipo de *Víspera* (Montevideo), donde Borrat y Methol Ferre venían elaborando esta cuestión desde tiempo antes (véase el n. 7, la interpretación política de la encíclica *Humanae vitae*, y sobre todo el paradigmático ensayo teológico de Methol Ferre en «Iglesia y sociedad opulenta. Una crítica a Suenens desde América latina», en *Víspera* 12 (1969), separata

415. Cfr. PAUL ASVELD, *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*, Univ. Louvain, Louvain, 1953; ADRIEN PEPERZAK, *Le jeune Hegel et la visión morale du monde*, Nijhoff, La Haya, 1960; GEORG LUKÁCS, *Der Junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Aufbau, Berlín, 1954.

416. Cfr. p. e. la ponencia del congreso de Londres (1967) (*The Dialectics of Liberation*, Penguin, Londres, 1968) y en *An Essay on Liberation*, Boston, 1969. Sartre se ocupa de la cuestión en la introducción al libro de Frantz Fanon, *Los condenados de la Tierra*.

417. Casi igual aparece en 1970, mimiografiado en Lima: «Apuntes para una teología de la liberación» (p. 66), y en *IDOC-International*, n. 30, septiembre 1970, pp. 54-78: «Notes pour une théologie de la liberation».

pp. 1-24), con su programática introducción sobre «la lucha de dos teologías»: «Toda teología implica, de algún modo, una política»; de hecho, en la Iglesia católica misma hay una «dominación de las iglesias locales ricas sobre las pobres».

Todo esto desembocó, todavía tímidamente, en el «Simposio sobre teología de la liberación» que se realizó en Bogotá, los días 6 y 7 de marzo de 1970, con la presencia de casi 500 participantes. No se llegó a concretar todavía la cuestión. En un encuentro posterior, en la misma ciudad, el 24 de julio, el asunto cobró mayor concreción.[418] En Buenos Aires, en un encuentro de teólogos latinoamericanos, entre los días 3 al 6 de agosto de 1970, se debatió sobre «Teología de la liberación».[419]

Monseñor Pironio, secretario general del CELAM, ha publicado dos artículos exegéticos sobre «Teología de la liberación»,[420] y en sus recientes declaraciones en enero de 1971 en Maryknoll cita el texto central de Isaías 61: «Nuestra misión, como la de Cristo, consiste en dar la buena nueva a los pobres, proclamar la liberación de los oprimidos...». La cuestión, entonces, ha tomado ya carta de ciudadanía y se deberá contar con ella.

Cabe destacar que la «teología de la liberación» destaca *lo político* de otra manera de como lo hace la «teología política» europea.[421] «Lo político» en Europa de la teología es la consideración de lo social del dogma (un poco en la línea del *Catolicisme* de De Lubac) más la dialéctica crítico-liberadora, en el plano *nacional*, de Iglesia-mundo. Sin embargo, no se ha percibido el sentido de lo político como dialéctica de opresor-oprimido en el nivel *internacional*, y dentro de esa correlación, ahora sí, la función profético-crítico-liberadora de la teología con respecto a una masa oprimida (no sólo contra *un* Estado o instituciones). La «teología política» europea es abstracta, válida para todos los hombres: es decir, para ninguno en concreto. «Lo político» de dicha teológica, al no estar situada (*ouk-topos:* utópica) se torna, de hecho, en instrumento del opresor para continuar su dominio; el opresor no recibe la crítica que lo impulsaría a suprimir la dialéctica de la dominación mundial. La «teología de la liberación» radicaliza ontológicamente *lo político* y torna la teología en un pensar concreto, crítico, subversivo, real.

418. Las dos partes publicadas son: «I. Liberación. Opción de la Iglesia en la década del 70; II. Aportes para la liberación», Ed. Presencia, Bogotá, 1970; véase igualmente L. Gera, *La Iglesia debe comprometerse en lo político*, Serv. de Doc., JECI, Montevideo, 1970.

419. El teólogo protestante brasileño Rubem Alves tiene dos aportes en la cuestión: «El pueblo de Dios y la liberación del hombre», en *Fichas de ISAL* (Montevideo) III, 26 (1970), pp. 7-12, y su libro *Religión: ¿opio o instrumento de liberación?*, Tierra Nueva, Montevideo, 1968.

420. En *Criterio* n. 1607-1608, noviembre 1970, pp. 783-790.

421. Por citar sólo un libro *Diskussion zur «politischen Theologie»*, Kaiser-Grünewal, München-Mainz, 1969, en especial la intervención de J. B. Metz, pp. 267 ss., y la bibliografía de W. Darschin, pp. 302-317.

3. La dialéctica del «fuera-dentro» de la Iglesia

La cuestión fundamental, creemos, es una adecuada formulación eclesiológica, porque es en la historia como Iglesia que se cumple la economía de la Trinidad. Para comprender todas las inadecuadas contradicciones que se viene formulando con respecto a la Iglesia, sería conveniente agregar a los momentos dialécticos indicados más arriba uno nuevo: el «fuera-dentro» de la Iglesia. Se dice que se está *fuera* del comedor como habitación cuando se toma como ámbito de referencia el *dentro* de la casa; pero si se toma la casa, se dirá que se está *dentro* de la casa y no todavía *fuera* de ella. Entre el fuera y el dentro se establece una «frontera», pero es fluctuante, ya que se trata del límite del ámbito o mundo que se tenga en consideración. De todas maneras el «fuera» es correlato dialéctico del «dentro» y son conciliados en una totalidad histórica (por último escatológica) que los engloba explicándolos. La relación «Iglesia (dentro)-mundo (fuera)» es fuyente, fluyente, dialéctica, y hay un momento en que se identifican: la «Iglesia de los pobres« como el ámbito donde «reina» la gracia misteriosa y crística que salva a todo hombre de buena voluntad. En este caso el «dentro» es la totalidad de la humanidad de una época histórica, el «fuera» es el futuro: hay siempre un «fuera», una exterioridad, un resto escatológico; jamás el hombre en la historia será una totalidad totalizada.[422] Y es «fuera», no sólo como futuro, sino como el misterio siempre inaprensible del «Otro» como libertad que se expresa en la palabra exigiendo justicia.[423] Es decir, todo «dentro» es transparente; es un «fuera» en otro respecto; y aun en el caso límite de la más íntima estructura personal, el hombre es un «fuera» ante la Libertad creante, que lo ha puesto en el ser.

No hay, entonces, ningún nivel donde la Iglesia pueda decir: al fin, ahora estamos «dentro». Porque ese «dentro», como hemos dicho, se comporta dialécticamente como un «fuera» para un «dentro» más íntimo. Si además se comprende esta dialéctica (espacializante) en relación con la del profeta-pueblo (socio-temporal), tendremos los elementos hermenéuticos adecuados.

La Iglesia como totalidad juega la función «profética» con respecto al mundo: «pueblo». No hay una sin la otra: no hay Iglesia «dentro», y profética, sin mundo «fuera»: pueblo. Si el mundo dejara de estar fuera, la Iglesia no sería profética. Claro que, en este caso hablamos de Iglesia-institución, visible, a la cual pertenecen con conciencia sus miembros. Cada «dentro» tiene entonces un modo de «pertenencia»; todo «fuera» un como dialéctico de estar «ante». La Iglesia misma, la visible, se comporta como un pueblo con respecto a sus obispos y presbíteros. Para el obispo (cuyo «dentro» profético es el cuerpo episcopal en el que se encuentra in-corpo-

422. Véase esto en mi obra: *Lecciones de ética-ontológica,* UNC, Mendoza, 1970, t. I, § 4-6 (sobre la comprensión histórica y dialéctica del ser), y en *La dialéctica hegeliana,* cap. IV (de próxima aparición).
423. Cfr. E. LEVINAS, *Totalité et infini.*

rado) su función profética se cumple con diversos niveles de pueblo-fuera: el presbiterado, la comunidad de los cristianos, el mundo no perteneciente visiblemente a la Iglesia-institución (pero perteneciente ciertamente a la Iglesia-total o crística). Por su parte, el presbiterado (el «dentro» profético es el presbiterio), cumple su función escatológica con respecto a la comunidad de los fieles y al mundo. El cristiano (cuyo «dentro» es la Iglesia-visible) cumple su función con respecto al mundo. El mundo (cuyo «dentro» es la totalidad de la Humanidad salvada misteriosa y secretamente por Cristo: «Todo hombre tiene la gracia suficiente para salvarse») tiene un fuera: todo lo que le falta crecer en la historia futura, las contradicciones internas que como negatividad frustran sus actuales posibilidades, la absolutización mítica de lo que considerado como relativo dejaría lugar para ir más allá. Justamente, la función de la Iglesia con respecto al mundo como tal es *abrirle* siempre un «fuera» por donde pueda transitar hacia la parusia. El mundo tiende a *cerrarse* como totalidad totalizada y a divinizar sus mitos absolutizados indebidamente. La función política de la fe y la teología vienen, justamente, a producir una crítica que libera al mundo hacia el «afuera» de sí que es siempre un hombre nuevo histórico, futuro. En Europa, Estados Unidos y Rusia se tiende a absolutizar como universal y única el estado de cosas de las sociedades opulentas desarrolladas: se niega la exterioridad, se detiene el proceso dialéctico histórico, escatológico. Desde el Tercer Mundo, desde América latina, mostramos una fisura, un nuevo «afuera»: más allá de la metafísica del sujeto (que inaugura Descartes con su *cogito* y que culmina con Nietzsche en su *Voluntad de poder*), fundamento de la dialéctica dominador-dominado, se abre la posibilidad de un hombre al que el ser como Otro se le im-pone (ya no lo *pone* él como dominador) exigiendo justicia, y llamando entonces como llama el «hermano».

Desde esta estructura dialéctica ontológica podremos ahora juzgar las actitudes históricas adoptadas por obispos, clérigos y cristianos en la hora presente latinoamericana, y, lo que es más importante, saber discernir nuestra propia actitud, para que concuerde con la que, descubriendo el sentido, *haga la historia.*

En primer lugar, entonces, se establece la dialéctica «Iglesia visible-mundo». La identidad perfecta nunca se podrá cumplir sino cuando el Reino sea totalmente de los Cielos. En la historia «Iglesia-mundo» serán dos momentos, no contrarios, sino correlativos.[424] El intento de identificar «Iglesia-mundo» es el de la cristiandad; y como no hay mundo (el «fuera» de la Iglesia) no hay profecía, no hay misión: pero entonces la Iglesia pierde su función histórica. En efecto, la función histórica de la Iglesia-institución o

424. Se usa y abusa sin conocimiento lógico y ontológico de la noción de «contradicción» (*Widerspruch* en alemán). Hegel usa con preferencia «oposición», siguiendo la tradición de Fichte y Schelling; pero, aún en ambos casos nada tiene que ver con la «contradicción» de la lógica aristotélica. Por ello, en castellano y según su sentido propio, mejor es usar la noción de «correlación».

visible, a la que se pertenece con conciencia, voluntad, corporalidad, etc., es profético-mundial. La Iglesia-institución no tendría como finalidad *esencial* sólo algo «interno»: por ejemplo, la salvación estática de sus miembros y en tanto forman «parte», meramente, de ella; porque es bien sabido que, *por ella,* misteriosamente, *también* se salvan todos los hombres de buena voluntad. Ningún don se recibe privatizadamente. El bautismo, en verdad, no se recibe, sino que por el bautismo se nos recibe en la Iglesia para cumplir la misión profética de salvar al mundo. Como puede verse la dialéctica del «fuera-dentro» no nos permite jamás *fijar* o endurecer un «dentro» que se defina por la mera «interioridad» *cerrada.* La Iglesia-visible como comunidad conduce proféticamente a los pueblos, a las culturas en las que se encuentra hacia la parusía: criticando, liberando las puertas que cierran, que alienan, que frustran a dichos pueblos, culturas, naciones. La crítica se cumple en todos los niveles: políticos, económicos, culturales, espirituales, religiosos. Sin la Iglesia-visible, catalizador histórico-social, la Humanidad iría sin rumbo, perdiéndose en fatales caminos sin salida donde la acumulación del pecado haría imposible la maduración de la historia. Por la Iglesia-visible y profética la humanidad marcha, aunque ésta misma no sepa percibirlo, hacia la Parusía. La Iglesia-visible-comunidad profética tiene la función esencial de salvar la Humanidad como totalidad histórico-concreta. Hemos visto (véase en este *cap. IV, los apartados II, b-d*) cómo viene cumpliendo esta función en América latina. En la medida que critique proféticamente al mundo (sea como Estado bugués o socialista, como clase social o institución de cualquier tipo) cumplirá su función. En la medida que acepte el *statu quo,* por razones humanas de falsa prudencia (que sólo es inmovilismo, astucia o cobardía), pecará y será obligación del historiador-teólogo el mostrar ese mal en la Iglesia. En esa crítica profética de la Iglesia-visible ante la Humanidad latinoamericana como todo, es fundamental hablar, predicar a tiempo y destiempo sobre lo que es primero, fundamental: el *mundo* latinoamericano es oprimido, y mientras no se destruya la relación de dominio por parte de los *mundos* desarrollados, la liberación del hombre latinoamericano será declamatoria pero jamás real. Esa crítica profética, violenta porque la oligarquía no quiere escucharla, subversiva contra el orden injusto establecido, viene a colocar a la Iglesia-visible en la situación del profeta, Siervo de Yahveh, martirizado, encarcelado, torturado: víctima propiciatoria. Todas las persecuciones, entonces, manifiestan que la Iglesia-institución en América latina ha tomado la senda auténtica que lleva hacia la cruz: de la predicación en Galilea a la ciudad de Jerusalén, la que mata a los profetas.

De igual modo podremos juzgar la actitud de los obispos (cfr. *Ibíd., e*). El obispo es profeta de su presbiterio, de su comunidad, del mundo. Esta dialéctica, a mi conocimiento, nunca ha sido entre nosotros mejor expresada que el día de la toma de posesión del arzobispado de Recife por parte de Dom Helder: «Un nativo del Nordeste que habla a otros nativos del Nor-

deste (primer ámbito dialéctico), con los ojos puestos en el Brasil (segundo ámbito), en América latina (tercero) y en el mundo (cuarto). Una criatura humana... Un cristiano... Un obispo...». A lo que agrega: «Mi puerta y mi corazón estarán *abiertos a todos.*» En la medida que el obispo sepa realizar, a partir de su identidad existencial con el pueblo de pobres (mundo), con la dificultad de sus cristianos y clérigos (lo que supone ser el «primer misionero» de su diócesis y no un enclaustrado en su palacio), la función profética, crítico liberadora, será nuevamente el Siervo de Yahveh. Será objeto de las mayores persecuciones por parte de la oligarquía que domina (como sub-opresor nacional) al pueblo injustamente. El obispo no debería ser sólo el padre de sus sacerdotes, sino su profeta: debería ir delante y como Jesús diciéndole a los suyos: «Sígueme.» El «cuerpo episcopal» (el «dentro» del episcopado) debería hacerse transparente, alejándose de todo secretismo, autoritarismo innecesario e infecundo, para abrirse y permitir que el «afuera» habite en su interior. La dialéctica «pastor-rebaño» tiene sus vicios: cuando los pastores forman un cuerpo cerrado se transforman necesariamente en mercenarios.

Los sacerdotes y consagrados son los profetas de la comunidad cristiana y el mundo (cfr. *Ibid., f*). La función sacerdotal es correlativa a su comunidad y al mundo; si olvida al mundo transforma a su comunidad en ghetto inútil; si olvida su comunidad, deja de tener punto de apoyo y su profetismo se transforma en activismo o militancia social o política. Debe cumplir su función profética en la comunidad, conduciéndola a la Parusía, y su función en el mundo y como creyente, como cristiano. No es extraño que cuando los obispos no cumplen su función profética Dios suscite a sus sacerdotes y el conflicto sea inevitable. Si todo fuera Iglesia-visible, como en la cristiandad, el sacerdote cumpliría solo su función «dentro». Pero como el «fuera» es inmenso, la función profética en el mundo es más necesaria que nunca.

Lo mismo puede decirse de los cristianos en general (cfr. *Ibid., g*), cuya función profética «afuera» supone sin embargo un «adentro» real, histórico, humano (las «comunidades de base») y no la abstracta, impersonal comunidad parroquial tradicional. Pero sin la insistencia de su función en el mundo, mundo *oprimido* latinoamericano, el «adentro» se transforma, como hemos dicho, en un ghetto. El cristiano no necesita presentarse confesionalmente como cristiano para conducir la Humanidad a la parusía. Es necesario que *efectivamente* sepa cómo efectuar su función crítico-liberadora en concreto, históricamente, y sin aparecer como cristiano (obrando como contra testimonio, porque el decirse cristiano no significa que la praxis sea realmente cristiana) cumplirá su función salvífica.

4. La unidad trinitaria de la liberación cristiana

Dos objeciones podrían presentarse a la exposición que hemos hecho. En primer lugar, pareciera, que una actitud o posición eclesial invalidara a

las demás (por ejemplo que el profetismo invalida el progresismo o el tradicionalismo integrista; que la violencia profética aniquilaría la no-violencia) y que ser cristiano supondría sólo *una* actitud, sólo *una*. En segundo lugar, que todos los correlatos dialécticos parecieran ser bipolares, de dos términos, lo que tendería a simplificar la realidad y, sobre todo, a exigir una repetición al infinito, sin novedad. Contra las dos objeciones, que en el fondo son una misma, respondemos como al comienzo de este apartado III: se trata de una dialéctica tridimensional o trinitaria, y sólo la unidad de los diversos momentos en la unidad eclesial es fuente segura de que el movimiento histórico no se cierre, no se acabe.[425]

La dialéctica pueblos desarrollados, opresores, y subdesarrollados, oprimidos, tiene como tercer momento la novedad de un tipo fraternal de hombre histórico; la dialéctica profeta y pueblo tiene como tercer momento un «pueblo nuevo en marcha liberadora», históricamente: un nuevo tipo histórico de hombre, escatológicamente: el Reino de Dios; la dialéctica entre «integrista-tradicionalista», «progresista» y «populista-extremo» no viene a ser superada por una cuarta posición, sino por la unidad sinergética y mutuamente constituyente del profeta-pueblo que asume la totalidad del pasado abierto al futuro ad-viniente para comprender el presente con sentido. En unidad de la Iglesia, el Padre no es un padre solo (como en el paternalismo tradicionalista); el Hijo tiene unidad real (no es dualista como el del progresismo) con un pueblo que es habitado por el Espíritu fraternal (pero no el de los esclavos, juntos, alienados). Histórica y concretamente esos tres grupos humanos intraeclesiales pueden subsistir; es más, su perduración produce una permanente correlación que pone a la totalidad en movimiento. Esto no obsta para que algunos se aproximen más, en su persona concreta y por sus actitudes, a manifestar en ellos los diversos momentos dialécticos, que sólo en Cristo se cumplió en la perfecta unidad, y a la que heróicamente los santos fueron aproximándose. Y si nadie puede decir: mi posición es la adecuada (aunque hay unas más adecuadas que otras en la medida en que se aproximan al caso límite perfecto e histórico), se puede en cambio pecar contra la unidad dialogante al absolutizar una posición, al cerrarla a las otras, al impedir que se cumpla el movimiento de la *pericoresis* (circumincesión o movimiento interior a la totalidad, donde los momentos se constituyen mutuamente en la unidad). Todo esto queda bien expresado en la dialéctica profeta-pueblo, ambos en la travesía por el desierto, en movimiento de liberación, de la Iglesia *una*.

Esto nos lleva a plantear una última cuestión. La Iglesia *una* tiene una tradición, sólo una. La tradición no es sino la identidad histórica de la Iglesia consigo misma a través de los siglos y las culturas. Decimos identidad *histórica* y no inmóvil. Para el tradicionalista la tradición es un depósito, íntegro, cuya totalidad pertenece al pasado y que es necesario conservar. La

425. Cfr. JUAN SCANNONE, «La situación actual de la Iglesia argentina y la imagen de Dios Trino y Uno», en *Estudios* (Buenos Aires), octubre 1970, pp. 20-23.

tradición es una verdad irrespectiva, eterna, absoluta. Para el progresista (liberal, europeizante o marxistoide) la tradición no cuenta sino como adecuación a una situación futura. La verdad tiende a convertirse en verdad histórica exclusiva de la situación cerrada. Verdad respectiva a una época pero con difícil integración del pasado real, nacional, latinoamericano. Para el populista extremo la tradición es la «memoria» popular misma, las costumbres del «catolicismo popular»; lo tenido por el pueblo, sus símbolos, sus caudillos por verdadero. Es una verdad presente, teóricamente indiscernible; sólo apresable en la solidaridad existencial. El populista, por no caer en el conciencialismo explícito de la ilustración del progresista, pierde el sentido de la revelación eclesial, ya que para él debe ser mediatizada por la «conciencia popular». Nuevamente la superación unitaria de los diversos momentos se explica por la comprensión profética de la verdad, una y sin embargo histórica, divina (y por eso eterna) pero comunicada por la economía divina siempre en alguna situación. La verdad, manifestación de lo que algo es (revelación cuando se trata de la expresión divina de su ser oculto), siempre viene al encuentro del hombre en su mundo histórico, situado. Nunca lo que algo es, menos si es persona, menos aún si es Dios, puede absolutamente comunicarse, sin dejar un resto, sin dejar una exterioridad, sin dejar un futuro de manifestación y encuentro. La tradición viva, eclesial, histórica no es un depósito estático: es la histórica revelación de un Dios eterno (la verdad eterna) a un hombre en su mundo (progreso de la verdad divina para el hombre). La manifestación progresa, crece, aumenta, se explicita en la historia; la manifestación no puede concluirse en la historia: sería su fin. El profeta comprende la Eeternidad en su manifestación histórico-concreta como signo de Dios. Descubre la relación del presente con el pasado y el futuro. Porque la verdad o la revelación es histórica se manifiesta como Verdad eterna escatológica. Si en Cristo la manifestación fue total, la total comprensión de su manifestación se cumplirá sólo al fin de la historia, y por la maduración misma alcanzada por el hombre en la historia y conducido por sus profetas. La Verdad eterna sigue, entonces, manifestándose históricamente en América latina; el saber discernir los signos es lo esencial para sabernos conducir en el camino que se acaba de abrir.

En la unidad trinitaria de la Iglesia cada uno debe sinceramente abrirse al diálogo en el amor fraternal, iluminado por una comprensión profética de la fe en la esperanza del ad-venimiento de un hombre nuevo. Un hombre nuevo histórico, más allá de la relación de dominación que oprime a los pueblos subdesarrollados, más allá de todo hombre histórico: el Reino de Dios final. La lucha de la liberación, el dejar atrás la tierra de la esclavitud colonial, es esperanza de la salvación. Todo ello significa una nueva época y a nosotros nos toca la aventura de vivir su aurora.

Conclusiones generales

Nos hemos propuesto indicar cuáles son las *hipótesis* fundamentales con las que había que descubrir una historia de la Iglesia en América latina. Sabemos que tanto en general como en particular hay muchos otros juicios sobre cómo interpretar tal historia, cómo juzgar la realidad de la Iglesia en América latina. Sin embargo, las historias de la Iglesia que conocemos nos parecen parciales o no se proponen realizar conclusiones teológicas y pastorales.

Unos dicen que los defectos actuales de la Iglesia se deben a un vicio de evangelización inicial. Toda evangelización es limitada, y posee necesariamente errores. A la evangelización hispánica de América Latina se le objetará, primeramente, el método de la *Tabula rasa* al nivel del núcleo ético-mítico, lo que impedía una comprensión del cristianismo desde la Weltanschauung india; sin embargo, puede responderse que lo que no se quería producir era un sincretismo y que, además, las culturas indias, aun la azteca e inca, no habían llegado al grado de evolución de un Imperio Romano, Hindú o Chino. Por otra parte, con respecto al clero nativo indio, que en Filipinas se organizó con tanto éxito, no podemos decir sino que fue uno de los grandes desaciertos de la misión (la presión del Patronato y de la sociedad hispanoamericana numéricamente minoritaria con respecto al indio, protegió su primacía de este modo, entre otros). Sin embargo, en su conjunto la *Nueva Cristiandad Colonial,* que es muy diversa a la *Cristiandad medieval europea,* será siempre un ejemplo en su tipo (como lo fue la europea en el suyo).

Otros piensan que el estado actual de la Iglesia se debe a que la Iglesia se organizó demasiado rápidamente, no dando ocasión a profundizar la misión; o se extendió geográficamente hasta los confines de América sin haber arraigado antes en el Caribe o en México. Es necesario considerar que era una exigencia de la conquista, pero igualmente de la misión, el civilizar o convertir todos los focos de barbarie, a ojos del español, o de paganismo. Evidentemente el esfuerzo fue agotador, pero no creemos que

hubiera dado mejor resultado el método empleado en África o India, donde, desde pequeños puertos o ciudades, el cristianismo nunca pudo abarcar el corazón de los continentes y culturas. La distancia de Europa exigía simultáneamente un episcopado propio, una Iglesia autónoma y la conquista absoluta del territorio. Todo eso debilitaba la labor; es evidente. Sin embargo, a través del tiempo se ve paulatinamente que la labor fue comenzada heróicamente y sus frutos madurarán con los siglos.

Otros piensan que existe una como *minus valía* en el hombre hispánico o latinoamericano. Esto sería confundir una raza o una cultura con una civilización. Es evidente que el tipo de cultura, de temple, de un hispánico, llevó a esos mismos pueblos a perder el control del mundo industrial —donde se funda la civilización actual—, y con ello perdieron igualmente la llave y la posibilidad de la instrucción, la riqueza, el confort y la grandeza material. Pero un indio analfabeto, pobre y viviendo «a la buena de Dios», puede ser un *sabio;* mientras que el instruido que conduce su auto puede ser un *inculto.* «Bendito seas Padre..., porque has ocultado esto a sabios y prudentes y lo has revelado a los pequeños» (*Lc.* 10, 21). «Bienaventurados vosotros los pobres, porque vuestro es el Reino de los Cielos» (*Lc.* 6, 21).

La causa de la Iglesia latinoamericana es absolutamente solidaria de la civilización latinoamericana, por la *Ley de la Encarnación.* La estructura colonial de nuestra cultura, el estancamiento borbónico, la decadencia caótica del siglo XIX, la persecución sistemática de los liberales, purificó, empobreció y debilitó a la Iglesia. Hoy se encuentra imposibilitada de seguir cumpliendo las funciones de una *Iglesia de cristiandad* y se ve obligada a tomar la actitud de una Iglesia misionera.

Nuestra Iglesia latinoamericana, hoy mucho más pobre en poder y bienes que en la época colonial, ha encontrado después del Concilio Vaticano II y de Medellín el camino estrecho que todavía transitan muy pocos, pero lo suficiente como para que el camino se vaya haciendo: «Caminante no hay camino, se hace el camino al andar.» La nueva etapa (posterior al 1962) se muestra llena de maduras esperanzas; será vista en las historias del futuro como el tiempo agónico, como la lucha de la liberación, de América latina, África y Asia, en el descubrimiento y la construcción de un hombre nuevo fraternal. América latina, sin embargo, tuvo en su dependencia de España una posición especial: fue la única cristiandad *colonial,* oprimida entonces por el nuevo sistema que inventaba Europa. Por ello, hoy, deja detrás tres aspectos: la cristiandad, la modernidad y la esclavitud colonial (por lo menos la no-conciencia de tal dependencia). África y Asia nunca fueron *cristiandades* aunque sí colonias. América latina tiene entonces en la historia universal y en la historia de la Iglesia una posición *sui generis.* Europa, Estados Unidos y Rusia pos-cristiandades y pos-modernas[1] deberán mirar

1. La cuestión de la superación de la modernidad ontológica la he tratado en una conferencia publicada bajo el título de «Crisis de la Iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina», en *Stromata* (Buenos Aires) (1970) pp. 277-336. No he indicado en ese

con especiales ojos a esta porción del Tercer Mundo, el único que se le opone dialécticamente en su totalidad.

América latina, su Iglesia, se va despertando y escucha cada vez más claramente la voz fecunda que crea lo nuevo, que profética viene a lanzar al pueblo hacia el futuro histórico y escatológico, que pareciera poner en marcha el movimiento dialéctico de los países que sufren la opresión neocolonial de los imperios nordatlánticos, todo esto como «signo de los tiempos» de un más allá del tiempo: «Ponéos de pie y levantad la cabeza, pues vuestra liberación está próxima» (*Luc.* 21, 28).

trabajo como la metafísica del sujeto (ya claramente presente en el «conquistador hispánico» y filosóficamente expresado por Descartes: *ego cogito*) es el fundamento «práctico» de la dialéctica dominador-dominado; la superación de la modernidad en el nivel ontológico es igualmente condición y condicionado de la superación de la dialéctica de la opresión en el nivel político internacional.

Apéndice I

LA JUSTICIA EN EL MUNDO

Documento del episcopado peruano, presentado en el Sínodo romano, del 14 de agosto de 1971:

Introducción

LA REALIDAD NACIONAL

La experiencia peruana

1. — Ia Iglesia peruana se encuentra en un país que vive una encrucijada de su historia, en la que está presente la voluntad de nuestro pueblo de forjar una sociedad más justa. Esta experiencia, con sus aciertos y ambigüedades, es un aporte para la comunidad de naciones y de iglesias en el mundo. La historia de cada pueblo es patrimonio común de una historia solidaria de la humanidad en el designio salvador de Dios.

Situación de dependencia

2. — Compartimos con las naciones del Tercer Mundo el ser víctimas de sistemas que explotan nuestros recursos económicos, controlan nuestras decisiones políticas, nos imponen la dominación cultural de sus valores y de su civilización de consumo. Esta situación, denunciada por el episcopado latinoamericano en Medellín, se refuerza y mantiene por la estructura interna de nuestros países, de creciente desigualdad económica, social y cultural, de perversión de la política que no sirve al bien de todos sino al de unos pocos.

Voluntad de cambio

3. — Compartimos también con estos países el esfuerzo por una liberación. En nuestro país, por circunstancias históricas, surge una aspiración por la liberación en todo orden. Es el resultado de la miseria de los marginados, de su organización en grupos de presión y de su lucha; es efecto también, de la interpretación de nuestra realidad como subproducto del desarrollo capitalista de la sociedad occidental, considerada como centro del sistema. Esta interpretación lleva a quienes detentan actualmente el poder político a tomar medidas que significan un inicio de romper la dominación interna y externa. Tales medidas son, por ejemplo, el intento de recuperación de nuestros recursos naturales, la repatriación de capitales y control de divisas, la reforma agraria, creación de comunidades laborales, la reforma de la educación, el apoyo a la movilización social. Estas medidas apuntan hacia una reafirmación de nuestra soberanía, hacia un mayor control de la economía por parte del Estado; hacia la más justa distribución del ingreso entre los sectores campesinos, hacia la participación de los trabajadores en las utilidades, gestión y propiedad de las empresas; hacia la capacitación del sentido crítico para confrontar creadoramente la respuesta del hombre peruano ante su medio y su destino histórico, hacia la participación del pueblo como agente de su propia liberación.

Presiones externas

4. — Cuanto más empeño se pone en el cambio, más se evidencian las fuerzas de la dominación. La presión externa recrudece sus medidas represivas con sanciones económicas en el mercado internacional, en el control de los préstamos y demás ayudas. Las agencias noticiosas y los medios de comunicación, bajo el control de los poderosos, no expresan el derecho de los débiles y deforman la realidad filtrando interesadamente las informaciones.

Presiones internas

5. — La resistencia al cambio se manifiesta también por presiones internas; los grupos dominantes luchan por no dejar sus privilegios; se retraen los capitales para obstaculizar el proceso de cambio, con evidente menosprecio de las vidas humanas que serán afectadas por el desempleo; los valores individualistas de la sociedad de consumo determinan la actitud reticente de las clases medias; los sectores populares largamente alienados por una historia de dominación, no logran descubrir los cauces y el sentido de su participación, desorientados ante políticas represivas o ante manipula-

ciones poco honestas de grupos políticos. Estos sectores, ilusionados falsamente por la propaganda de una sociedad de consumo, con frecuencia sólo buscan la promoción individual que les saque de su medio, sin solidarizarse con sus hermanos de clase en una promoción total. La presencia de los cristianos es ambigua, manifestando unos el apoyo decidido a las medidas de cambio, e inclusive exigiendo una mayor radicalización de ellas, mientras que otros pretenden justificar desde su fe la defensa de sus privilegios, por la carencia de una visión más amplia de la solidaridad basada en el Evangelio.

La experiencia de la Iglesia

6.— Ante esta situación surgen en la comunidad cristiana opciones por los oprimidos identificándose con sus problemas, sus luchas, sus aspiraciones. Muchos cristianos ven iluminado su compromiso por una teología, que a partir de la fe, interpreta esta realidad como una situación de pecado y una negación del plan de Dios, y que mueve al compromiso por la liberación como una respuesta al Señor que nos llama a construir la historia. La Iglesia descubre así la inevitable implicancia política de su presencia, y que no puede anunciar el Evangelio en una situación de opresión sin remover las conciencias con el mensaje de Cristo liberador. Ve en la pobreza evangélica la expresión de su solidaridad con los oprimidos y la denuncia de pecado de la sociedad opresora de consumo, creadora de necesidades artificiales y de gastos superfluos. Percibe la urgencia de abrirse a los problemas del mundo para ser fiel a su misión, ya que en el pasado y aun ahora, tiende a vivir encerrada en sus problemas internos y corre el riesgo de no ser signo, si se mantuviera ausente de las angustias y preocupaciones de los hombres.

POR UN MUNDO JUSTO

Justicia y santidad

7.— El problema de la justicia en el mundo es «el problema central de la sociedad mundial de hoy» (Documento romano para la preparación del Sínodo). Y la realización de la justicia entre los hombres está en el corazón del mensaje bíblico. Obrar la justicia es conocer, es decir, amar a Dios (cf. 1 Jn 2, 29). Cuando la justicia entre los hombres no existe, Dios es ignorado. Por eso, dice Medellín que «allí donde se encuentran injustas desigual-

dades sociales, políticas, económicas y culturales, hay un rechazo del don de la paz del Señor; más aún, un rechazo del Señor mismo» (Paz, 14).

La justicia, entendida como santidad, don del Señor, es el fundamento último de la justicia social. Pero ésta es, a su vez, respuesta necesaria e insustituible a la primera. Luchar por establecer la justicia entre los hombres es comenzar a ser justo ante el Señor. Amor a Dios y amor al prójimo son inseparables.

Liberación y salvación

8.—Construir una sociedad justa en América Latina y en el Perú, significa la liberación de la actual situación de dependencia, de opresión y de despojo en que viven las grandes mayorías de nuestros pueblos. La liberación será, por un lado, ruptura con todo aquello que mantiene al hombre imposibilitado de realizarse como tal, personal y comunitariamente; y por otro lado, es construcción de una sociedad nueva más humana y fraterna.

La salvación de Cristo no se agota en la liberación política, pero ésta encuentra su lugar y su verdadera significación en la liberación total anunciada incesantemente por la Sagrada Escritura, llevando al hombre a su dignidad de hijo de Dios (cf. Medellín, Justicia, 3). Un pueblo de Dios que promueva a todos los hombres y a todo el hombre (PP, 14) es lo que Dios quiere y la humanidad espera (cf. GS, 11).

Para la comunidad eclesial peruana esto implica optar por los oprimidos y marginados, como compromiso personal y comunitario. Esta opción no excluye de nuestra caridad a ningún hombre, antes bien optar por quienes hoy experimentan las formas más violentas de la opresión es para nosotros una manera eficaz de amar también a quienes, quizá inconscientemente, están oprimidos por su situación de opresores.

Participación en el proceso de liberación

9.—El hombre debe ser artífice de su propio destino (cf. PP, 15), responsable ante la historia, creador de su propia cultura y civilización; lo que se hace aún más urgente en el proceso de cambio socio-político que vivimos.

Esto significa que el pueblo debe tener una participación real y directa en la acción revolucionaria contra las estructuras y actitudes opresoras y por una sociedad justa para todos. Esa participación se manifestará en la toma de conciencia crítica y en la actividad creadora que urgen la existencia de canales de participación en las decisiones. Sólo así podrá evitarse la ficción de una democracia formal encubridora de una situación de injusticia: «Efectivamente, si más allá de las reglas jurídicas falta un sentido más profundo de respeto y de servicio al prójimo, inclusive la igualdad ante la

ley, podrá servir de coartada a discriminaciones flagrantes, a explotaciones constantes, a un engaño efectivo» (OA, 23).

Esta participación rebasa los límites de una ley u organismos del gobierno, aunque éstos fuesen destinados a favorecerla. Pues ha de evitarse que la participación popular se encauce solamente en una línea preestablecida o bajo un caudillaje político. Debe ser un proceso creador y autónomo.

Por lo demás, no hay participación política sin participación económica. Por eso tenemos que afirmar que el trabajo da legítimo y primordial título de propiedad sobre los bienes. Esto implica una nueva concepción humanista fundamental del proceso económico y una superación del modelo capitalista, donde el capital fue privilegiado, considerándose al trabajo como una simple mercancía.

Como consecuencia de esta concepción del trabajo, se sigue la necesidad de superar la exclusiva apropiación privada de los medios de producción y promover una propiedad social que responda más eficazmente a la significación del trabajo humano y al destino universal de los bienes. Dios Creador ha puesto los bienes para todos los hombres.

Más aún, la gestión de la empresa ha de ser patrimonio de todos los que trabajan en ella, como forma específica de la movilización y participación social. Ha de evitarse, por tanto, no sólo el predominio del capital sobre el trabajo, sino también el paternalismo y la manipulación posible por parte de dirigentes o empresarios, y ha de fomentarse el interés por los compañeros de empresas menos favorecidas y por el bien del país.

Una nueva sociedad socialista

10.—Lo antedicho y la experiencia de nuestro pueblo lleva al rechazo del capitalismo, tanto en su forma económica como en su base ideológica que favorece el individualismo, el lucro y la explotación del hombre por el hombre.

Por tanto ha de tenderse a la creación de una sociedad cualitativamente distinta. Entendemos por tal, una sociedad en la que rige la «voluntad de justicia, de solidaridad y de igualdad», (OA, 31), que responde a la «aspiración generosa y la búsqueda de una sociedad más justa» (OA, 31) y en la que se realicen «los valores, en particular, de libertad, de responsabilidad y de apertura a lo espiritual, que garanticen el desarrollo integral del hombre» (OA, 31).

Ahora bien, para que se dé una sociedad de este tipo es menester que la educación de todo el pueblo sea hecha en el sentido social y comunitario de la vida humana, en el ámbito total que abarca la cultura, la economía, la política y la sociedad entera. Por eso, *tantos cristianos reconocen hoy día en las corrientes socialistas,* así entendidas, «un cierto número de aspiraciones que llevan dentro de sí mismos en nombre de su fe» (OA, 31).

Una educación, así concebida, conduce a la creación de un hombre nuevo y de una nueva sociedad. Un hombre social y una sociedad comunitaria, en la que la democracia sea real por la participación política efectiva de los miembros de la sociedad, por la propiedad social de los bienes de producción, por una concepción y una práctica humana del trabajo, por una sumisión del capital a las necesidades de toda la sociedad. Por consiguiente, esa sociedad así entendida, excluye en su concepción *a ciertos socialismos históricos que no admitimos por su burocratismo, por su totalitarismo o por su ateísmo militante.*

PROPUESTAS AL SÍNODO

11.—Frente a la situación de injusticia que presenta el tipo de educación generalizado en los países del Tercer Mundo, especialmente en América Latina, por sus características clasistas y su orientación a formar seres dependientes, individualistas y pasivos;

PROPONEMOS: que la Iglesia rechace este tipo de educación y se comprometa a canalizar sus esfuerzos y recursos dedicados a la educación en favor de una orientación liberadora.

12.—Frente a la situación de injusticia en que se encuentran gran cantidad de grupos etno-culturales, calificados de «indígenas o nativos», que son atropellados sin reconocerles ni sus mínimos derechos como hombres con graves peligros para su supervivencia cultural y aun biológica;

PROPONEMOS: que la Iglesia exija el reconocimiento de sus derechos básicos mediante:

— La reafirmación de la realidad humana del nativo y el respeto máximo de su cultura, lo que exige el derecho de ser reconocidos legalmente como personas y como grupos; el derecho de propiedad sobre las tierras que necesitan y habitan desde tiempo inmemorial, el derecho de vivir dignamente y el derecho de ser «diferentes»;

— Considerar obligación de la Iglesia descubrir, conocer y apreciar los valores de estos grupos étnicos que muestran la presencia de Dios y de Cristo encarnado en su historia;

— Estar convencida de que tiene el deber primordial de realizar la justicia entre los indígenas como única base para la verdad, el amor y la paz de la Buena Nueva: Cristo.

13.—Ante el surgimiento de gobiernos que buscan implantar en sus países sociedades más justas y humanas:

PROPONEMOS: que la Iglesia se comprometa en darles su respaldo, contribuyendo a derribar prejuicios, reconociendo sus aspiraciones y *alentándolas en la búsqueda de un camino propio hacia una sociedad socialista, con*

contenido humanista y cristiano, reconociendo el derecho a la expropiación de bienes y recursos, tanto cuanto su tenencia cause grave daño al país (PP, 24), como cuando la acumulación injusta de riqueza se haga dentro de marcos legales.

14. — Frente a la política represiva de todo gobierno, y más aún de los que en nombre de la civilización cristiana utilizan la violencia e inclusive la tortura sobre hombres que luchan por la liberación de sus pueblos;

PROPONEMOS: que la Iglesia condene esos métodos represivos y reconozca el derecho que asiste a esos hombres a luchar por la justicia y manifieste solidaridad con sus ideales, aunque no apruebe siempre sus procedimientos.

15. — Frente a la retracción de inversiones por parte de los países desarrollados en aquellos países que —condicionando las inversiones extranjeras a sus objetivos políticos nacionales— luchan por su autonomía pero ven obstaculizado su desarrollo por dicha retracción de inversiones que imposibilita la creación de puestos de trabajo y causa hambre, miseria y desocupación;

PROPONEMOS: que la Iglesia universal denuncie esta traición a la fraternidad humana, aprovechando los foros internacionales para expresar su protesta.

PROPONEMOS: Igualmente que el Sínodo denuncie la pseudoneutralidad de los países que a través de sus sistemas bancarios favorecen la fuga, acumulación y protección de capitales, y realizan una política que pauperiza países como los nuestros.

PROPONEMOS: Asimismo que las Iglesias de las naciones poderosas tomen conciencia de que su acción y omisión son factores en el juego que sus países ejercen como dominadores sobre otros pueblos y por consiguiente empleen sus mejores esfuerzos por luchar contra esta situación, denunciándola y ejerciendo su influjo moral y social para superarla, por ejemplo, censurando la venta de armamentos a países del Tercer Mundo y los criterios arbitrarios con que se realizan empréstitos internacionales.

16. — Dada la situación de injusticia y de pecado que supone el hecho de que millones de seres humanos vivan en una situación infrahumana al mismo tiempo que se gastan ingentes recursos económicos en una desenfrenada carrera armamentista con el objeto de seguir manteniendo situaciones de dominación, estado de cosas que se agrava en el caso de los armamentos nucleares, no sólo por los recursos que consume y el peligro potencial, sino también por el daño ya causado a la humanidad con las pruebas experimentales;

PROPONEMOS: que la Iglesia universal denuncie rotundamente esta situación en términos generales, así como también en los casos concretos en que estas armas son utilizadas por los países poderosos para oprimir a pueblos pobres.

17. — En lo relativo a la conquista espacial, si bien se reconoce que puede generar un gran avance tecnológico, se ve con preocupación que ésta se

realice en forma de competencia política, duplicando innecesariamente los gastos, así como también el peligro de que este avance tecnológico sea utilizado para la destrucción masiva de la humanidad, o para beneficiar exclusivamente a los centros de poder mundial con el consiguiente refuerzo de la situación de dominación.

PROPONEMOS: que la Iglesia universal exija una integración de esfuerzos de las potencias comprometidas en la carrera por la conquista espacial y pida que los nuevos descubrimientos sean empleados en bien de toda la humanidad.

IMPLICANCIAS A NIVEL NACIONAL

18.—Damos nuestro apoyo y aliento a los cristianos que, realizando y viviendo una opción clara por los sectores populares, se identifican con sus problemas, sus luchas y sus aspiraciones. Frente a los cambios estructurales de nuestra patria decimos que las necesarias renuncias deben recaer sobre todos, porque sólo es posible tener autoridad moral para imponer sacrificios cuando se precede, con el ejemplo, en la austeridad. Así nos lo enseñó Cristo.

19.—Ante la mentalidad manipuladora y despersonalizante de muchos funcionarios y empleados, sobre todo en provincias, señalamos que estas actitudes y conductas no sólo contradicen la realización de la justicia, sino igualmente los esfuerzos que se vienen haciendo por romper viejas estructuras y construir una nueva sociedad. Igual contradicción implican la desidia, la rutina, la falta de mística.

20.—Frente a actitudes de las autoridades inmediatas al pueblo, que se preocupan más de reprimir la crítica a las incoherencias internas —naturales a todo proceso de cambio— que de examinar la objetividad de tales denuncias, creemos oportuno señalar la exigencia de una actitud y la búsqueda de nuevas formas de ejercicio de la autoridad.

21.—Frente a la discriminación racial y cultural que todavía sufren nuestros pobladores del campo, y a la marginación que sufre la mujer, sobre todo en la sierra, tenemos que recordar que todos somos personas, hijos de un mismo Padre, destinados a una misma liberación y salvación.

22.—Frente al hecho de una reforma agraria que aun pretendiendo dar una respuesta justa puede generar nuevas situaciones de injusticia, tales como la adjudicación exclusiva de los fundos a los trabajadores estables al momento de la afectación, lo que genera grandes desniveles entre los nuevos propietarios de fundos ricos y de fundos pobres, así como también, al marginar de este proceso a gruesos sectores campesinos que no estaban en la situación de trabajadores estables;

PROPONEMOS: que se contemple este problema en el proceso de adjudicaciones, buscándose creadoramente las formas de propiedad que permitan beneficiar al mayor número posible de campesinos, así como también dar el debido resguardo a la finalidad social de la propiedad estableciéndose los necesarios mecanismos legales que aseguren el mayor servicio a la sociedad.

23.—Las comunidades laborales han sido creadas como un intento de conciliar, al interior de la empresa capitalista, los intereses del capital y del trabajo, permitiendo a éste la participación gradual en la gestión y en la propiedad de los medios de producción. Tal innovación ha sido hecha a partir de la decisión del gobierno, sin la participación de los trabajadores, a quienes se pide amoldarse a una medida, que por ser radicalmente diferente a las experiencias hasta ahora conocidas, rebasa posibilidades y genera frustraciones e inadecuaciones. Urge pues la redefinición del papel de los trabajadores y empresarios, dentro de un proceso de cambio que, por ser abierto, es capaz de generar mecanismos propios cuya dinámica lleva a la total revalorización del trabajo humano en la nueva sociedad.

Breve léxico de algunas palabras latinoamericanas o de palabras técnicas usadas

Catolicismo popular (Cf. pp., 80 ss con una significación técnica especial).

Civilización (Cf. p. 33).

Chtónico (*Chthón*). La tierra, el conjunto de dioses terrestres con relación al culto de la vida, la fecundidad: *Terra Mater* y la Luna.

Civilización profana y pluralista. Se llama así en nuestro tiempo al sistema de útiles y al modo de vida de la comunidad política, autónoma de toda sociedad religiosa. Es la comunidad natural con conciencia de sí misma. Cada grupo religioso, ideológico, político debe tolerar a los otros, especialmente a las minorías. La libertad de culto es entonces el fundamento de la libertad de la aceptación de la fe. La fe religiosa es así una elección libre y por conversión, no ya por presión social.

Criollo (de «criar»). Hijo de padre europeo, nativo, nacido en el país, conocedor de los secretos de «*tierra adentro*».

El Plata, Río de la Plata, platense. Se llama así la zona contigua al Río de la Plata (Argentina, Uruguay y Paraguay). No debe confundirse con La Plata (Charcas, de Bolivia), o con la nueva ciudad La Plata (junto a Buenos Aires).

Encomienda. Sistema de explotación agrícola (en la explotación minera se llama *mita*) por el que un grupo de indios era atribuido a un colono español para trabajar la tierra o para el servicio doméstico.

Ethos (cfr. p. 38).

Gaucho. Habitante de las Pampas latinoamericanas, descendiente del vaquero español, especialmente del extremeño.

Huaca. Se denomina *Huaca* las sepulturas de los indios quechuas y *Huacal* la «Alacena portátil formada de varillas que se utiliza para el transporte» (M. Alonso, *Enciclopedia del idioma,* Aguilar, Madrid, 1950, p. 2.318). En su sentido religioso es el alma, espíritu, demonio de un lugar, clan o familia, al que los indios rendían —y rinden muchas veces— culto especial.

Instituciones cristianas. Se denomina así en la teología actual francesa, aquellas instituciones que sin ser de derecho divino sirven en diversos momentos históricos para cumplir la misión de la Iglesia, pueden ser las escuelas confesionales privadas, los sindicatos cristianos, los partidos confesionales, pero igualmente la Acción Católica, la administración parroquial, etcétera (Cfr. Y. Frisque, en *Lettre* [París] 61-62 [1963] 31-39).

Llaneros. Gauchos de Venezuela, habitantes por antonomasia de Los Llanos.

Mazorca. «Espiga densa o apretada en que se crían algunos frutos, como sucede con el maíz». (M. Alonso, o. c., p. 2.755). Por metáfora se aplica a un grupo de personas. El gobierno de J. M. de Rosas (Argentina 1830-1852) poseía una especie de policía interior criolla, con rojos emblemas, que se llamaba «mazorca» y sus miembros «mazorqueros».

Nahuatl. Es la lengua de las tribus *Nahuas* —de cultura inferior, tipo racial Sonórido— de la familia *Yuto-Azteca.* Los *Toltecas, Chichimecas* y por último del *Mexicas* o *Aztecas* son *Nahuas.* Por esto el Imperio Azteca hablaba principalmente el *Nahuatl,* que fue también la lengua conocida por los misioneros, especialmente por B. Sahagún.

Núcleo ético-mítico. Hemos tomado esta sugestiva expresión del filósofo francés Paul Ricoeur, de la Sorbona (Cfr. *Esprit* [París] oct. [1961] 447: «Noyau éthico-mythique» (cfr. pp. 37-38).

Nueva Cristiandad colonial. Hemos denominado así la estructura político-religiosa del Imperio hispánico colonial para distinguirlo de la *Cristiandad europea medieval* y de la *Nueva Cristiandad* propuesta por J. Maritain (cfr. pp. 44-5).

Nueva España. Ocupaba el actual México, Texas, California, etc.

Nueva Granada. Ocupaba la actual Colombia, Venezuela, Ecuador.

Ombú. «Árbol de América meridional, de la familia de las *phytolacaceus* de madera fofa» (M. Alonso, o. c., p. 3.054).

Pampa. En la lengua quechua significa «campo raso». Es «cualquier llanura extensa de América meridional sin vegetación arbórea» (M. Alonso, o. c. 3.116).

Patronato. Sistema jurídico por el que la Corona de España poseía el derecho de elegir y presentar los obispos, proponer y dividir las diócesis y las parroquias, recaudar el diezmo, construir conventos, iglesias, etc.; además enviar misioneros, crear misiones, etc.

Pueblos. Al norte de México había diversas comunidades indias que han sido denominadas *Pueblos*. Pero en este trabajo nos hemos referido al tipo de organización análoga al de las *Doctrinas* o *Reducciones*. Son parroquias para indios que incluyen las simples comunidades cristianas en los villorrios indios ya constituidos o creados por los conquistadores (Cfr. Specker, o. c.).

Quechua. Los incas posiblemente eran collas de lengua *aymará* (que procede del sur de Cuzco, del *Tiahuanaco*). El *quechua*, en cambio, era la lengua primitiva de los habitantes de Cuzco que se impondrá como la lengua popular del Imperio Inca. Se dice *quechua* o *quichua*.

Reducciones (de *reductus: plebis Romanae in urbem, Liv.* 2, 33, 11). Desde los primeros tiempos, por inspiración de Vasco de Quiroga y B. de las Casas, se vio la conveniencia de unificar a los indios para civilizarlos y evangelizarlos. De allí nació paulatinamente un método, hasta que las *Reducciones guaraníticas* o las de California alcanzaron a realizar los prototipos.

Sertâo (portugués). Palabra que significa en Brasil «tierra adentro», pero con la particularidad de que la civilización brasileña se ha posado sobre las costas, y el *sertâo* posee un matiz de misterio, de dureza, de infinitud, de sublimidad, absolutamente especial.

Tabula rasa. Se denomina así al método que no tiene en cuenta ni la lengua, ni los ritos, ni la cultura del pueblo al que se pretende evangelizar. No puede decirse, en sentido estricto, que se haya aplicado este método en América Latina, pero sí, si se quiere significar que no se alcanzó la comprensión profunda de la cultura india. Por otra parte, nos parece que las circunstancias de tiempo y espacio no lo permitieron.

Tarasca. Lengua genérica de los habitantes fronterizos, al norte, con los Aztecas, guerreros indomables.

Tierra adentro. En América Latina se expresa así las tierras interiores no colonizadas o colonizadas a medias, pero especialmente la profundidad del «mundo» *criollo*, en lo que tiene de prehispánico. Se quiere significar la profundidad y la sabiduría del pueblo sencillo, tradicional, autóctono.

Tupí. Nombre genérico para denominar la lengua y los pueblos indios brasileños del centro y nordeste.

Uránico (Uranós). Cielo, dioses del cielo, especialmente el creador, el Sol, etc. Es el sistema religioso de los pueblos no especializados, de los pastores.

«Visión del mundo» *(Weltanschauung)*. Palabra alemana compleja (Welt = mundo; schauen = mirar, contemplar; an = sobre). En castellano se traduce por «cosmovisión», pero en verdad debiera decirse «mirada introspectiva del mundo», «última explicación de la existencia».

Apéndice II

Cronología de algunos actos históricos de la Iglesia latinoamericana (de la cristiandad colonial a la civilización pluralista) *

I. AGONÍA DE LA CRISTIANDAD COLONIAL

A) La crisis de la guerra de la Independencia (1808-1825)

Ante los conflictos de la emancipación, el episcopado guardó una posición ambigua; el clero, por el contrario, se decidió y fue un factor esencial en las gestas de la independencia; los nuevos gobiernos tuvieron, en el fondo, una actitud conservadora y utilizaban el *Patronato*.

1808 — *Es* (Renuncia de Fernando VII en Bayona). Miranda comienza la revolución.

1809-1811 — Primer momento de la Revolución emancipadora. Los nuevos gobiernos se oponen a Napoleón y apoyan a la Iglesia.

1811 — *Br* (José Álvares das Changas funda el *Novo Carmel*) (Canoma).

1813 — *Ar* (La Asamblea decreta el *Patronato*, la independencia religiosa de todo poder extranjero; la libertad de los esclavos).

1814 — Argentina es el único país que permanece independiente.

1816 — *Ar* (Congreso de Tucumán: se pretende establecer contacto con Roma); *Ro* (Pío VII: encíclica *Etsi Longissimo*).

1817-1825 — Segundo momento de la Revolución emancipadora. La actitud de Morillo y de los liberales españoles vuelca la opinión general hacia la Independencia total de España.

1819 — *Co* (Bolívar inicia las gestiones de contactos con Roma).

1821 — *Co* (Se decreta el *Patronato*); *Me* (Declaración de la Independencia).

* Abreviaciones, p. 311.

1822 — *Br* (Se declara la Independencia y el Imperio bajo Pedro I, e igualmente se continúa con el sistema de *Patronato*); *Sal* (*Patronato*).

1823 — *Ro* (León XII envía a Chile a Muzi que fracasará en su misión).

1824 — *Ro* (León XII: encíclica *Etsi iam diu*); *Ar* (Rivadavia tiende a la creación de una Iglesia nacional; se comienza la secularización); *Ch* (igual que en *Ar*).

1825 — *Br* (La Asamblea mantiene el *Patronato*); *Bo* (Declaración de la Independencia).

B) La crisis se ahonda (1825-1850)

La desorganización de los Estados nacionales y de la Iglesia produce una mayor depresión del estado espiritual tanto de las comunidades políticas como de la Iglesia.

1826 — *Bo* (Expoliación de las Órdenes religiosas); *Ni* (El catolicismo es la religión del Estado); *Ar* (Nace Fray Mamerto Esquiú [† 1883]).

1827 — *Ro* (León XII establece relaciones con Nueva Granada, gracias a Bolívar y Tejada).

1828 — Fracaso de la reunión Panamericana de Panamá, convocada por Bolívar.

1829 — *Me* (Sólo queda un obispo).

1830 — *Ar* (Sólo una docena de sacerdotes tienen menos de 40 años); *Ni* (Confiscación de los conventos); *Ec* (Independiente).

1832 — *Ch* (Vuelven los franciscanos).

1833 — *Me* (Fundación del Colegio misionero).

1835 — *Ro* (Gregorio XVI reconoce la independencia de Nueva Granada, y envía un Nuncio); *Bo* (Vuelven los franciscanos).

1836 — *Me* (Primeros contactos directos con *Ro*).

1838 — *Cu* (Santiago es arzobispado); *Ec* (Guayaquil es arzobispado); *Ni* (El catolicismo es defendido y ayudado por el Estado).

1840 — *Ch* (Santiago es arquidiócesis); *Ar* (Fundación de la Asociación de Mayo, Echevarría).

1842 — *Sal* (Grandes dificultades entre obispo y Estado); *Ar.* (Nace Manuel Estrada [† 1894]).

1843 — *Gu* (Vuelta de los franciscanos).

1844 — *Rd* (Se decreta el Patronato y el catolicismo es religión del Estado).

1845 — *Ch* (Monseñor Valdivieso servirá su diócesis hasta 1878).

1846 — *Br* (Retorno de los jesuitas); *Ur* (Nace Mariano Soler [† 1908]).

1847 — *Bo* (Creación de la diócesis de Cochabamba).

1848 — *Ch* (Fundación de la Misión Capuchina en Araucania).

1849 — *Br* (Comienzan a ir llegando las Congregaciones femeninas hasta 1872); *Co* (*José* Hilario López persigue a la Iglesia, expulsa a los jesuitas; gobierno de los *liberales*).

C) ¡La ruptura se produce! (1850-1929)

Ante una Iglesia sin ninguna posibilidad de respuesta satisfactoria, los gobiernos liberales, y después positivistas, producen por primera vez la ruptura con el pasado colonial —al nivel del «*núcleo ético-mítico*» y de la *Nueva Cristiandad.*

1850 — *Br* (Gobiernan los liberales).
1851 — *Co* (Persecución de la Iglesia); *Bo* (Se niega a concluir un Concordato con *Ro*); *Ar* (Allen Gardiner en Tierra del Fuego).
1853 — *Ar* (En la Constitución, la Iglesia es la oficial de la nación, pero en régimen de *Patronato*); *Co* (*Separación* de la Iglesia y el Estado; se acepta el divorcio).
1855 — *Ch* (En el Código Civil la Iglesia tiene personería de derecho público).
1856 — *Ar* (Comienza una misión protestante entre los indios fueguinos).
1857 — *Me* (Libertad de culto).
1858 — *Ro* (Fundación del colegio *Pío Latinoamericano*).
1860 — *Br* (Comienzo de la renovación misionera); *Gu* (Concordato con *Ro*).
1861 — *Co* (Expropiación de los bienes de la Iglesia; expulsión de obispos y de los jesuitas); *Me* (*Separación* de la Iglesia y el Estado).
1863 — *Ec* (Concordato con la Santa Sede, García Moreno Presidente; Primer Concilio Provincial); *Co* (Constitución anticatólica; hay muchos exilios).
1865 — *Ar* (Buenos Aires es arquidiócesis).
1866 — *Ur* (J. B. Lamas primer obispo de Montevideo).
1867 — *Ar* (Félix Frías funda la *Asociación Católica*).
1868 — *Cu* (Desorganización de la Iglesia en la lucha de la Independencia).
1869 — *Ec* (Segundo Concilio Provincial); *Ch* (Fundación de la Universidad Católica de Santiago).
1870 — *RD* (La Iglesia funda hospitales populares).
1871 — *Gu* (Separación de la Iglesia y el Estado).
1872 — *Br* (Dificultades internas en la Iglesia, gran influjo de la masonería); *Ec* (Fundación del seminario de Quito); *Ve* (Confiscación y disolución de conventos).
1873-1874 — *Me* (Leyes de confiscación de bienes de la Iglesia, sepultura civil, matrimonio civil, separación de la Iglesia y el Estado).

1874 — *Gu* (Supresión de las Órdenes religiosas).

1875 — *Ar* (Persecución contra los jesuitas).

1876 — *Co* (Nueva persecución, nuevos exilios); *Br* (Primera sociedad positivista).

1878 — *Ch* (Campañas de laicización hasta 1885); *Co* (Paz religiosa).

1880 — *Bo* (Mejoran las relaciones entre la Iglesia y el Estado); *Ho* (*Separación* de la Iglesia y el Estado); *Ar* (Salesianos en la Patagonia).

1881 — *Ni* (Creación del Partido Conservador Católico).

1884 — *Ar.* (Ley 1420 decretando la *Enseñanza laica* en las escuelas del Estado); *CR* (Los liberales persiguen a la Iglesia, decretan la Enseñanza laica).

1885 — *Ch* (Monseñor Casanova).

1886 — *Co* (Rafael Núñez vuelve a la unión de la Iglesia y el Estado); *Ec* (Congreso Eucarístico Nacional); *Sal* (Separación de la Iglesia y el Estado); *Ar* (Nace Martínez Villada [† 1956]).

1887 — *Ar* (El casamiento civil es previo al religioso).

1888 — *Ro* (León XIII: encíclica *In plurimis,* sobre la abdicación de la esclavitud en Brasil); *Bo* (Los conservadores en el poder hasta 1898).

1889 — *Br* (Nace la República y *se separa* la Iglesia del Estado).

1890 — *Ro* (Reunión del Consejo Plenario latinoamericano por iniciativa de monseñor Casanova).

1893 — *Ni* (Separación de la Iglesia y el Estado, hasta 1904); *Br* (Nace Jackson Figueiredo [† 1930]).

1895 — *Ec* (Persecución contra la Iglesia por los liberales, ruptura del Concordato); *Br* (Los salesianos en Mato Grosso).

1897 — *Ar* (Mejoran las relaciones de la Iglesia y el Estado).

1898 — *Cu* (Declaración de la Independencia, última colonia de habla hispánica).

1899 — I CONCILIO PLENARIO DE AMÉRICA LATINA (en Roma); *Ar* (Fundación de la Abadía benedictina del *Niño Dios*).

1901 — *Cu* (Separación de la Iglesia y el Estado).

1902 — *Ar* (Oposición a la Ley del divorcio, que no se dictará).

1905 — *Br* (Joaquín Arcoverde primer cardenal latinoamericano [Río]); *Me* (Operarios guadalupanos).

1906 — *Bo* (Se decreta la libertad de Culto); *Ec* (Se promulga la enseñanza laica y el divorcio).

1908 — *Ec* (Confiscación de los bienes de la Iglesia).

1910 — *Par* (Los Steyler Miss. fundan una misión entre Guaraníes).

1912 — *Ro* (Pío X: encíclica al Episcopado Latinoamericano); *Me* (Fundación de la Confederación de Círculos Católicos).

1917 — *Ur* (Separación de la Iglesia y el Estado; persecución oculta e inteligente; secularización, enseñanza laica, agnosticismo en la Universidad).

1917 — *Me* (Comienzo de la persecución; la Constitución de Querétano fija su posición ante la Iglesia); *Bo* (Reorganización de las misiones).

1919 — *Par* (Separación de la Iglesia y el Estado).
1920 — *Bo* (Los salesianos comienzan a trabajar en el Gran Chaco).
1922 — *Me* (Fundación de la Confederación Nacional Católica del trabajo).
1925 — *Ch* (Separación de la Iglesia y el Estado); *Pan* (Creación de la Provincia eclesiástica del Panamá); *Bo* (Primeras misiones de Oblatos en el Gran Chaco).
1926 — *Ro* (Pío XI: encíclica *Iniquis afflictisque,* sobre la persecución mexicana); *Me* (Las Leyes de Calles prohíben el culto católico).
1927 — *Co* (Los sacerdotes extranjeros no pueden ejercer el culto); *Me* (Creación del *National Christian Council*).
1928 — *Co* (Concordato con la Santa Sede); *Cu* (Creación de la Acción Católica); *Gu* (Paz entre la Iglesia y el Estado).
1929 — *Me* (Muerte del padre Pró); *Par* (Asunción es arzobispado).

ANTE EL PROYECTO DE UNA NUEVA CRISTIANDAD

D) Renacimiento de las élites del catolicismo latinoamericano (1930-1961)

En esta etapa, la renovación se produce al nivel de las élites, sobre todo por la coordinación en todos los planos, por el nacimiento de la Acción Católica y la conciencia de la responsabilidad en la vida intelectual, sindical, política, etc.

1930 — *Ar* (Fundación de la *Acción Católica*).
1931 — *Me* (Violenta persecución); *Bo* (Congreso de Acción Social) (Cochabamba); *Co* (Libertad de culto).
1932 — *Ro* (Pío XI: encíclica *Acerba animi* contra la persecución en *Me*).
1933 — *Co* (Misión en el Orinoco por los salesianos).
1934 — *Me* (Prohibición de toda enseñanza católica).
1935 — *RD* (Fundación de la *Acción Católica*); *Me* (Nacionalización de todos los lugares de culto); *Pe* (Creación de la *Acción Católica*).
1936 — *Ch* (Un grupo de la juventud conservadora se separa y funda el partido político del cual nacerá la *Democracia Cristiana*).
1938 — *Bo* (Creación de la *Acción Católica*).
1942 — *Bo* (Enseñanza religiosa en las escuelas); *CR* (Supresión de las leyes de 1884); *Br* (Monseñor Carlos Duarte funda la *Iglesia Nacional* —secta cismática).
1943 — *Ar* (Revolución nacionalista de donde surgió J. D. Perón).
1944 — *Gu* (Se decreta la enseñanza laica).
1945 — *Bo* (Primera Asamblea nacional de la Acción Católica juvenil); *Ch* (Primer cardenal de Santiago); *Ar* (Enseñanza religiosa en las escuelas del Estado).

1946 — *Ec* (Fundación de la Universidad Católica).

1947 — *RD* (Primera semana social del Caribe).

1949 — (Congreso Eucarístico Nacional).

1950 — América Latina tiene 163 millones de habitantes (8'8 indios, 44'5 blancos).

1952 — *Ch* (Los Petits Frères fundan una fraternidad).

1953 — *Co* (Primer Cardenal); *Cu* (Primer Congreso latinoamericano de la JOC —en La Habana); *Ec* (Quito es arzobispado).

1954 — *Br* (Reunión en Belem de 30 prelados *nullius* para tratar conjuntamente las misiones de indios).

1955 — I CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO DE AMÉRICA LATINA, en Río de Janeiro —después del Congreso Eucarístico Internacional; *Bo* (Congreso Eucarístico Nacional); *Ar* (Movimientos de juventudes cristianas producen la reacción contra las medidas anticristianas de Perón).

1956 — *Co* (Primera reunión del CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO —CELAM— en Bogotá); *Ch* (Concilio de tres provincias eclesiásticas); *Ar* (De nuevo se decreta la enseñanza laica, pero se permite la creación de Universidades privadas).

1958 — *Ro* (*Creación* de la Comisión pontifical para América Latina —monseñor Samoré es el primer presidente); *Ar* (Fundación de la Universidad Católica de Buenos Aires); *Cu* (La Iglesia contra Batista).

1959 — *Cu* (El gobierno de Estados Unidos inclina paulatinamente a Fidel Castro a definir su política nacionalista).

1960 — *Cu* (La persecución comienza después de la definición marxista del nuevo gobierno); *Co* (Creación de la Conferencia Latinoamericana de religiosos).

1961 — *Ar* (Creación de 11 diócesis); *Bo* (El gobierno renuncia al derecho del *Patronato*); *Cu* (Nacionalización de la Universidad Católica; han salido en ese momento: 598 sacerdotes; 900 hermanos; 2.401 religiosas); *Br* (La JOC cuenta con 120.000 militantes).

II. AURORA DE UNA NUEVA ÉPOCA

Desde el comienzo del Concilio Vaticano II y posteriormente desde la II Conferencia general de Medellín comienza con clara conciencia un movimiento de liberación de la Nación latinoamericana. La toma de conciencia es creciente, aunque los grupos que se comprometen son muy reducidos todavía.

1962 — *Ro* (11.X, 601 obispos de AL participan en la *I Sesión del Concilio Vaticano II*); *Ha* (Expúlsanse sacerdotes bajo Duvalier); *Co* (El obispo de

Medellín deja su palacio episcopal); *Br* (Se funda la *Açâo Popular* y el MEB extiende sus experiencias).

1963 — *Pan* (Comienza la organización de San Miguelito); *Ro* (3.VI, muere Juan XXIII); *RD* (IX, es derrocado Bosch).

1964 — *Br* (31.III, golpe militar de Castello Branco; el 12.IV Dom Helder tomó posesión de Recife; comienza la persecución); *Ch* (4.IX, Frei presidente por el PDC).

1965 — *Ur* (20.VI, manifestación contra el Nuncio en Montevideo); *Ar* (28.VI, reunión sacerdotal de Quilmes); *Ro* (8.XII, termina el Conc. Vat. II).

1966 — *Co* (15.II, muere el Padre Camilo Torres); *Ch* (22.VI, muere monseñor Larraín); *Ar* (28.VI, golpe militar de Onganía; 4.IV, toma de la parroquia Corpus Domini en Buenos Aires); París (31.VII, se da a conocer en TC el «Manifiesto de los obispos del Tercer Mundo»).

1967 — *Co* (12-18.II, reunión universitaria de Buga); *Me* (18.V, dictamen romano sobre los benedictinos de Cuernavaca); *Bo* (8.X, muere el «Che» Guevara); *Ar* (4.XII, relevo de monseñor Podesta en Avellaneda).

1968 — *Gu* (31.I, artículo del Padre Th. Melville); *Cu* (I, Castro reconoce la acción revolucionaria de la Iglesia); *Ar* (1-2.V, I Encuentro Nacional de los Sacerdotes para el Tercer Mundo); *Co* (En julio aparece el grupo «Golconda»; 9-13.XII, «Documento de Buenaventura»); *Ve* (18.VII, la CLASC escribe la carta a Pablo VI); *Co* (26.VIII-6.IX, *II Conferencia general del episcopado latinoamericano en Medellín;* el Papa en Bogotá entre el 22 al 24.VIII); *Pe* (2.X, golpe militar; poco antes se funda el ONIS); *Me* (2.X, vandálico asesinato en masa en Tlaltelolco).

1969 — *Me* (8.I, dictamen romano sobre el CIDOC); *Cu* (10.IV, I Comunicado del episcopado); *Par* (Firme actitud del obispo de Villarrica); *Pe* (24.VI, Ley de reforma agraria); *Br* (26-27.V, asesinato del Padre mártir Pereira Neto en Recife); *Ch* (IX, se separa el MAPU del PDC).

1970 — *PR* (23.IX, monseñor Parrilla Bonilla contra el enrolamiento militar); *Ch* (4.IX, Allende presidente por el Frente Popular); *Co* (6-7.III, «Simposio sobre teología de la liberación»).

1971 — New York (Enero, declaración de monseñor Pironio sobre la «dependencia»).

Abreviaciones: Ar = Argentina; Bo = Bolivia; Br = Brasil; Ch = Chile; Co = Colombia; Cu = Cuba; CR = Costa Rica; Ec = Ecuador; Es = España; Gu = Guatemala; Ha = Haití; Ho = Honduras; Me = México; Ni = Nicaragua; Pan = Panamá; Par = Paraguay; Pe = Perú; RD = República Dominicana; Ro = Roma; Sal = Salvador; Ur = Uruguay; Ve = Venezuela.

Apéndice III

UN SIGLO DE SINODOS DIOCESANOS EN AMÉRICA-HISPANICA (1539-1638)

Fecha	Sede	Región	Orden	Nombre del obispo
539	S. Domingo	I. de S. Domingo	I	Alonso de Fuenmayor [1]
1539-1556?)	Santiago	Guatemala	I	Francisco de Marroquín [2]
1539-1556?)	Santiago	Guatemala	II	Francisco de Marroquín [2]
547	San Juan	I. de Puerto Rico	I	Rodrigo de Bastidas [3]
555	Popayán	Popayán	I	Juan del Valle
556 24.5	Santa Fe	Nueva Granada	I	Juan de los Barrios
558	Popayán	Popayán	II	Juan del Valle
1563-1580?)	Coro	Venezuela	I	Pedro de Agreda
566	Santiago	Guatemala	III	Bernardino de Villalpando
570	Quito	Ecuador	I	Pedro de la Peña
576 7.7.	S. Domingo	I. de S. Domingo	II	Andrés de Carvajal
576	Santa Fe	Nueva Granada	II	Luis de Zapata de Cárdenas
582 24.2.	Lima	Perú	I	Toribio de Mogrovejo
584?	Imperial	Chile (Concepción)	I	Antonio de San Miguel
584 8-9.2.	Lima	Perú	I	Toribio de Mogrovejo
585	Mérida	Yucatán	II	Gregorio de Montalvo
585 17.7	Yungay	Lima	III	Toribio de Mogrovejo
586	Santiago	Chile	I	Diego de Medellín
586 7.9.	Yauras-bamba	Lima	IV	Toribio de Mogrovejo
588 20.9.	S. Cristóbal	Yauyos (Lima)	V	Toribio de Mogrovejo
590 11.10	Lima	Perú	VI	Toribio de Mogrovejo
592 31.10	Lima	Perú	VII	Toribio de Mogrovejo
594 24.11	Piscobamba	Lima	VIII	Toribio de Mogrovejo
594	Quito	Ecuador	II	Luis López de Solís

1. Carta de Carvajal del 17 de julio de 1576 (*AGI, S. Domingo* 93).
2. En carta del 20 de abril de 1556 (*AGI, Guat.* 156) dice: «Yo he celebrado dos veces sínodo para la reformación del clero.»
3. Carta del 1 de septiembre de 1548.

Debe tenerse en cuenta que en la región mexicana no se realizaron sínodos diocesanos.

Fecha	Sede	Región	Orden	Nombre del obispo
1596	Loja	Quito	III	Luis López de Solís
1596	?	Lima	IX	Toribio de Mogrovejo
(1597-1602?)	La Plata	Charcas	I	Alonso Ramírez de Vergara
1597 29.9	S. del E.	Tucumán	I	Hernando de Trejo y Sanabria
1598	Huataz	Lima	X	Toribio de Mogrovejo
1600	?	Lima	XI	Toribio de Mogrovejo
1602 16.7	Lima	Perú	XII	Toribio de Mogrovejo
1603 3-4.10	Asunción	Paraguay	I	Martín Ignacio de Loyola
1604 31.7	Lima	Perú	XIII	Toribio de Mogrovejo
1606 11.6	S. del E.	Tucumán	II	Hernando de Trejo y Sanabria
1606 21.8-3.9.	Santa Fe	Nueva Granada	III	Bartolomé Lobo Guerrero
1607 28-9.	S. del E.	Tucumán	III	Hernando de Trejo y Sanabria
1609 5-12.10	Caracas	Venezuela	II	Antonio de Alcega
1610 30.6.	S. Domingo	I. de S. Domingo	III	Cristóbal y Rodríguez y Suárez
1612	Santiago	Chile	II	Juan Pérez de Espinosa
1613 10-28.7.	Lima	Perú	XIV	Bartolomé Lobo Guerrero
1620	Panamá	Panamá	I	Francisco de la Cámara
1623	Trujillo	Perú	I	Carlos Marcelo Corne
1624	San Juan	Isla de P. Rico	II	Bernardo de Balbuena
1625	Concepción	Chile (Imperial)	II	Luis J. de Oré
1626 23.4.	Santiago	Chile	III	Francisco de Salcedo
1626	S. Domingo	I. de S. Domingo	IV	Pedro de Oviedo
1629 28.7	Guamanga	Perú	I	Francisco de Verdugo
1631	Valladolid	Comayagua (Honduras)	I	Luis de Cañizares
1637	Córdoba	Tucumán	IV	Comayagua (Honduras)
1638	Arequipa	Perú	I	Pedro de Villagómez
(1633-1638?)	La Paz	Bolivia	I	Feliciano de la Vega

Naciones o colonias	Número de católicos	Número de sacerdotes diocesanos	Número de sacerdotes religiosos	Número de sacerdotes diocesanos ordenados en 1960	Número total de sacerdotes	Número de católicos por sacerdote
República Dominicana	2.720.958	86	161	1	248	10.971
Honduras	1.796.756	54	114	3	171	10.507
Guatemala	3.292.087	100	212	5	317	10.385
El Salvador	2.285.861	143	136	5	284	8.047
Cuba	5.665.000	240	483	9	732	7.739
Haití	2.724.175	269	188	10	467	5.833
Brasil	59.373.124	4.458	6.424	157	11.039	5.378
Puerto Rico	2.410.000	112	334	4	450	5.355
Perú	9.989.688	780	1.073	14	1.867	5.350
Bolivia	3.387.479	241	461	4	706	4.798
Paraguay	1.815.770	167	217	2	386	4.704
Venezuela	6.148.098	537	766	15	1.318	4.664
Argentina	23.060.981	2.210	2.704	70	4.984	4.627
México	30.224.667	4.950	1.459	194	6.603	4.577
Nicaragua	1.011.631	97	125	—	222	4.556
Panamá	721.985	44	125	1	170	4.246
Costa Rica	1.036.874	132	114	8	254	4.082
Uruguay	2.747.000	252	483	3	738	3.722
Santa Lucía y Granada	169.730	2	43	1	46	3.689
Colombia	14.207.954	2.321	1.708	99	4.128	3.441
Ecuador	3.948.532	588	656	22	1.266	3.118
Chile	6.513.301	866	1.421	21	2.308	2.822
Guadalupe y Martinica	567.134	93	126	2	221	2.566
Curaçao	132.743	3	70	—	73	1.818
Bélice	52.988	3	27	—	30	1.766
Jamaica y Trinidad, Dominica	442.000	21	230	1	252	1.753
Guayana	195.690	10	123	—	133	1.200
Islas Bahamas	16.586	4	28	—	32	518
Islas Falkland	250	—	2	—	2	125
América latina	186.623.042	18.783	20.013	651	39.447	4.730

NÚMERO DE FIELES CATÓLICOS POR SACERDOTE EN OTROS PAÍSES (1961)

Naciones	*Número de católicos*	*Número de sacerdotes diocesanos*	*Número de sacerdotes religiosos*	*Número de sacerdotes diocesanos ordenados en 1960*	*Número total de sacerdotes*	*Número de católicos por sacerdote*
Portugal	8.365.363		851	21	5.642	1.482
Alemania	32.923.990	23.133	6.657	740	30.530	1.078
Austria	6.260.022	4.193	2.444	137	6.774	924
España	30.486.252	25.145	8.455	905	34.505	883
Italia	47.576.985	43.269	18.079	751	62.099	766
Francia	38.387.862	42.667	6.937	578	50.182	764
Estados Unidos	38.679.027	32.924	21.039	1.043	55.006	703
Bélgica	8.794.534	10.386	4.985	181	15.552	565
Irlanda	3.213.351	3.830	1.895	296	6.021	533
Luxemburgo	315.000	481	118	1	600	525
Canadá	6.926.411	8.554	4.818	234	13.606	509
Gran Bretaña	4.216.406	5.368	2.778	151	8.297	508
Países Bajos	4.563.886	4.157	4.759	111	9.027	505
Suiza	1.921.987	2.667	1.425	49	4.141	454

Apéndice V

NÚMERO DE FIELES PROTESTANTES EN AMÉRICA LATINA (1961)

Naciones	1916	1925	1938	1949	1952	1957	1961
Argentina	6.850	11.341	38.293	229.056	251.656	364.369	414.323
Bolivia	247	153	38.293	14.211	16.805	29.373	46.663
Brasil	50.297	101.454	241.128	1.657.524	1.600.958	1.755.929	4.071.643
Chile	6.293	11.591	99.460	264.667	370.016	370.428	834.839
Colombia	384	3.404	2.981	25.655	27.386	45.405	92.728
Costa Rica		1.019	1.663	7.771	8.475	10.998	22.902
Panamá		1.005	2.823	22.050	20.189	29.189	57.691
Honduras		10.708	16.515	30.453	29.179	37.666	(37.666)
Guatemala	18.564	10.455	21.740	76.248	75.845	142.465	149.081
Nicaragua		1.727	2.026	17.611	27.758	22.221	34.488
El Salvador		5.170	17.306	32.771	52.146	47.722	41.778
Cuba	25.031	15.942	36.184	96.460	100.582	215.723	264.927
Rep. Dominicana		8.897	29.005	126.334	193.078	313.279	327.140
Haití	12.044	13.068	14.934	26.094	27.146	22.828	43.765
Ecuador	59	158	546	2.503	3.777	4.888	11.499
Paraguay	321	321	350	15.741	9.264	22.839	36.560
Perú	1.962	4.568	12.212	27.421	69.930	72.789	94.053
Puerto Rico	16.178	13.384	29.122	130.984	136.885	147.411	174.707
México	30.842	32.499	55.652	265.148	334.756	910.951	897.227
Uruguay	1.311	1.321	4.534	20.586	15.666	10.459	42.594
Venezuela	144	1.819	1.913	13.639	13.775	17.776	26.042
Latinoamérica	170.527	239.773	632.563	3.171.930	3.380.291	4.230.413	7.710.412

NÚMERO DE LUGARES DE CULTO Y MINISTROS DE LAS COMUNIDADES PROTESTANTES EN AMÉRICA LATINA (1961) *

Naciones	*Lugares de culto*				*Ministros extranjeros*				*Ministros nativos*			
	1949	1952	1957	1961	1949	1952	1957	1961	1949	1952	1957	1961
Argentina	955	1.046	1.593	2.067	391	468	680	500	371	618	844	1.703
Bolivia	116	173	323	444	286	233	527	426	129	218	208	637
Brasil	6.122	7.633	10.893	20.990	776	1.903	992	1.428	1.422	3.992	6.950	20.546
Chile	435	566	1.022	2.490	216	301	288	312	308	221	351	654
Colombia	640	799	555	1.618	336	241	297	466	380	224	266	838
Costa Rica	145	145	191	290	97	70	112	164	23	90	109	278
El Salvador	112	441	393	1.144	38	48	54	23	92	128	145	624
Nicaragua	244	262	297	(297)	64	65	65	(65)	473	160	238	(278)
Guatemala	947	837	1.084	1.553	108	119	194	99	139	252	395	598
Honduras	270	271	364	438	104	85	133	157	127	180	202	242
Panamá	240	263	365	358	100	40	278	255	107	213	137	327
Cuba	677	1.066	1.265	1.416	168	348	254	225	578	704	840	1.367
Haití	115	1.609	1.996	2.418	64	506	523	185	455	516	880	1.325
Rep. Dominicana	730	341	270	611	77	139	135	131	101	171	276	284
Ecuador	112	66	128	186	104	134	208	265	57	92	54	135
Paraguay	84	67	94	270	78	63	113	185	83	55	57	597
Perú	1.247	710	779	1.178	265	254	447	733	377	537	261	842
Puerto Rico	1.278	1.048	1.114	934	131	96	118	120	442	471	420	433
México	1.815	1.938	2.457	3.515	216	342	551	431	1.302	1.408	1.385	2.521
Uruguay	76	73	92	243	45	56	79	80	55	67	89	191
Venezuela	160	189	310	360	157	197	317	291	139	198	192	167
Latinoamericanos	16.409	9.543	25.565	42.420	821	5.708	6.361	6.541	7.150	10.515	14.299	34.547

* Este cuadro lo habíamos confeccionado para nuestra obra *El Protestantismo en América Latina*, Feres, II, p. 16-17.

Apéndice VI

EL ADVENIMIENTO DEL PROTESTANTISMO A AMÉRICA LATINA

por el pastor Agustín Batlle (Quito, Ecuador)

Podemos preguntarnos: ¿Hubo tal cosa como el protestantismo en la América colonial? Sí la hubo. Para muchos protestantes norteamericanos es una sorpresa el saber que el protestantismo llegó a América latina antes que a la América del norte. Debe tenerse en cuenta el hecho de que la conquista de América hispana y la reforma protestante fueron eventos contemporáneos.

España llegó a ser la oposición número uno del protestantismo. Felipe II (1556-98) tenía un juicio formado acerca de él. Tan preocupado estaba en cuanto a la entrada del protestantismo en la América hispana que en 1568 decretó la extensión de la Santa Inquisición a las colonias americanas. En las Cédulas que confirmaron su establecimiento, Felipe dio una razón del paso tomado: el hecho de que los reformadores estaban celosamente ocupados enviando libros heréticos y versiones de las Escrituras al Nuevo mundo y que tenían el propósito de formar proyectos misioneros y económicos allí (Véase *Herejías y supersticiones en la Nueva España,* de Jiménez Rueda, página 60).

Se puede dividir la presencia del protestantismo en América latina en cuatro períodos. *El primer período* (de 1555 a los años posteriores de la Independencia) o los precursores del protestantismo en América latina. *El seguno período* (1860-1916) o la entrada de las primeras sociedades misioneras. *El tercer período* (1916-1938) o proyecto misionero. *El cuarto período* (1938-1971) o sistemática y global difusión del protestantismo en América latina.

1.° Primer período

El primer período (de 1555 a los años posteriores de la Independencia) o los precursores del protestantismo en América latina puede subdividirse en dos partes: a) la aparición del protestantismo en América latina; y su destrucción; b) la reaparición del protestantismo en América latina.

a) La aparición del protestantismo en América latina y su destrucción

1. *La colonia hugonote en Río de Janeiro*

Como a mediados del siglo XVI, algunos protestantes franceses prominentes conciben la idea de organizar una colonia hugonote en el Brasil. El proyecto obtiene el apoyo de Juan Calvino y del almirante Coligny. Se organizan dos expediciones distintas, una en 1555 y la otra en 1558.

Durante el reinado de Felipe II (1547-1559), rey de Francia, los hugonotes sufren una terrible persecución. Nicolás Durand de Villegagnon, quien reclama ser hugonote, propone al almirante Coligny la idea del establecimiento de una colonia en el Nuevo Mundo como refugio para los hugonotes perseguidos. A Coligny le gusta el proyecto. Bajo su patrocinio y bajo la dirección de Villegagnon dos barcos hugonotes emprenden viaje, y el 11 de octubre de 1555 llegan a lo que ahora es la Bahía de Río de Janeiro.

Se establecen en una isla en la Bahía, la que hasta hoy lleva el nombre de «Villegagnon». Construyen una fortaleza a la que dan el nombre de «Fuerte Coligny». La llegada de los hugonotes agrada a los indios que ven en ellos aliados para resistir a los portugueses crueles.

La colonia marcha bien al principio. Envían cartas a Calvino y a Coligny pidiendo misioneros para evangelizar a los indios. Tanto el reformador como el almirante acceden a la demanda. En el próximo grupo que emprende viaje a Brasil van unos pastores preparados en Ginebra. Llegan a principios del 1557.

La colonia se organiza al estilo Ginebra. El 21 de marzo de 1557 se celebra la Santa Cena según la liturgia reformada; seguramente este fue el primer servicio de Comunión protestante en el hemisferio occidental.

Un poco más tarde los portugueses atacan y destruyen la colonia.

Con esto, dice un autor, Francia pierde la oportunidad, de su presencia en Brasil, como también el Protestantismo, pero la pérdida mayor es para América latina, especialmente para Brasil. Con el establecimiento del Protestantismo allí en aquella época, la historia de los brasileños y de los latinoamericanos hubiera sido muy diferente e incalculablemente mejor. Téngase en cuenta lo que los hugonotes (así se llamaban los protestantes franceses) aportaron a Suiza (toda la industria relojera, etc.).

2. *La colonia holandesa de Pernanbuco*

A fines del siglo XVI las provincias norteñas de los Países Bajos se libran del yugo de España. Se organizan en república protestante (principalmente calvinista). Holanda llega a ser un país progresista, próspero y agresivo. Inicia una expansión colonial en las Indias Orientales y en el Nuevo mundo. En el siglo XVII, en la tercera década, los holandeses invaden la parte noreste del Brasil, conquistan una gran parte de la costa y establecen allí una colonia con Recife como centro.

Sin duda intereses económicos y políticos motivaron la formación de la colonia. Sin embargo también se alega que uno de los principales motivos fue la introducción de una «religión pura en las Américas».

El príncipe Mauricio de Holanda es nombrado gobernador de la colonia. Mauricio es un hombre bueno y muy considerado en cuanto a los derechos de los demás. Después de la conquista de Bahía en 1630, emite un edicto que concede la libertad religiosa a todos aquellos que reconozcan el dominio holandés. Hasta donde sepamos, esta fue la primera vez que se proclamó la libertad religiosa en la historia de América latina. Se inicia una obra civilizadora muy hermosa y notable. Llegan de Holanda pastores protestantes y establecen las primeras congregaciones reformadas.

Desgraciadamente, en 1654 los portugueses pueden reconquistar esta parte del Brasil. El resultado es el fin del segundo esfuerzo de establecer una colonia protestante en Brasil y no queda ningún rastro de la obra misionera protestante de aquella época.

3. *México*

De acuerdo con el testimonio de Jiménez Rueda en su libro *Herejías y supersticiones en la Nueva España,* en el siglo XVI hay en ese país la presencia de varios luteranos y calvinistas. Todos ellos son procesados por el tribunal de la Inquisición. (Véase *Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica,* de G. Baez-Camargo.)

4. *Lima*

A mediados del siglo XVI se descubre la presencia de protestantes en el Perú. En 1569 se establece la Inquisición española, tribunal cuya preocupación es, como en otras partes, descubrir y extirpar el protestantismo.

5. *Nicaragua*

Felipe II está preocupado por la presencia de luteranos en ese país. En 1564 emite una Cédula real en que insta al obispo de Nicaragua a perseguir con celo a los discípulos de Lutero en su diócesis.

En las actas de los tribunales de la Inquisición, después del año 1601, raras veces se encuentran nombres protestantes. Esto indica que fueron erradicados de América latina.

Se puede decir que el protestantismo, gracias a la Santa Inquisición, quedó eliminado en América latina por más de dos siglos.

b) La reaparición del protestantismo en América latina

Después de estar cerradas las puertas por más de dos siglos, se vuelven a abrir, y nuevamente entra el protestantismo en América latina.

1. *Brasil*

Brasil es uno de aquellos países que desea la inmigración extranjera. Por lo tanto, muy pronto después de su independencia llegan nuevamente protestantes a ese país. Hay muy poca oposición a su llegada. El clero brasileño se muestra muy liberal.

El primer grupo protestante que establece culto en América latina (después de la Independencia) es la Iglesia anglicana, y el país, Brasil. Sucedió de la siguiente manera: en 1810 se concluye un tratado entre Brasil e Inglaterra. En ese tratado hay una cláusula que concede a los ingleses en Brasil el derecho de construir una capilla para el culto anglicano. La capilla es construida en 1819.

Un poco más tarde llegan los alemanes (cerca del año 1824), quienes no sólo consiguen permiso para organizar iglesias, sino que también el derecho de casar. El gobierno subvenciona a los pastores luteranos.

Esos alemanes son los precursores de la enorme colonia alemana en Brasil moderno (hay 740.617 en la comunidad de la iglesia luterana alemana en 1949).

2. *Argentina*

Argentina es otro país que fomentó la inmigración protestante. La primera constitución argentina (1819) garantiza la libertad de conciencia. El 19 de noviembre de 1820, Diego Thomson celebra el primer culto protestante en Buenos Aires. En el año 1825 se concluye un tratado de amistad y de comercio entre Inglaterra y Argentina. Dicho tratado concede la libertad de cultos para los súbditos ingleses. El gobierno inglés construye varias capillas anglicanas.

En 1825 un grupo de 250 colonos escoceses llegan a Argentina, y en 1829 construyen su primera capilla en Buenos Aires.

En 1836 los Metodistas de los Estados Unidos tienen sus cultos para una comunidad de habla inglesa.

3. *Venezuela*

Pronto después de su independencia Venezuela recibe la llegada de inmigrantes protestantes. En 1834 el Congreso decreta la libertad para todos los grupos confesionales. En ese mismo año se funda en Caracas una congregación de habla inglesa y se les permite tener cementerio propio.

4. *Uruguay*

Entre 1850 y 1860 empiezan a llegar a ese país los Valdenses procedentes del norte de Italia. El gobierno uruguayo les da terreno de cultivo y se levanta una colonia de Valdenses próspera. No se contentan en tener cultos para sí mismos, sino que se interesan en la evangelización. Actualmente (en nuestros días) los Valdenses constituyen el grupo protestante más grande de Uruguay.

5. *Costa Rica*

Es más o menos por el año 1848 cuando se celebra el primer culto protestante en ese país. Al principio las reuniones tienen lugar en casas particulares. En 1865 se construye la primera capilla protestante.

2.° Segundo período

El segundo período (1860-1916) o la entrada de las primeras Sociedades de Misiones. Los Metodistas entran en México en 1871, en Brasil en 1876, en Antillas en 1890, en Costa Rica, Panamá y Bolivia en los últimos años del siglo XIX. Los Presbiterianos entran en Brasil en 1860, en Argentina en 1866, en México en 1872 y en Guatemala en 1882. Los Bautistas entran en Brasil en 1881, en Argentina en 1886, en Chile en 1888.

Los protestantes de este período se lanzan a las obras de educación elemental. Fundan 138 instituciones educativas de ese tipo.

En vísperas de la segunda guerra mundial los frutos del protestantismo en América latina todavía son escasos, más o menos 100.000 miembros. Sin embargo las experiencias hechas en este segundo período son estudiadas

por las Iglesias madres, quienes empiezan a fijar seriamente sus ojos en América latina.

3.° Tercer período

El tercer período (1916-1938), o proyecto misionero. En ese período se unifican las fuerzas, se plantean problemas y se fijan objetivos.

Varios congresos panamericanos tienen lugar (Panamá en 1916, Montevideo 1925 y La Habana 1929), quienes reconocen las necesidades espirituales de las grandes masas en América latina. Estos cristianos nominales exigen un mayor esfuerzo misionero, y el resultado de esos congresos es incrementar el número de misioneros en América latina.

En este período los protestantes se lanzan a levantar toda la extensa red de centros educativos, sobre todo de segunda enseñanza y universidades, llamados a ser el influjo decisivo para su porvenir. Se fundan los Institutos bíblicos y seminarios teológicos para la formación de pastores. La fuerza misionera asciende a 3.000 con una fuerza adicional de 10.000 auxiliares nacionales. La membresía de este período asciende a 700.000 miembros.

4.° Cuarto período

El cuarto período (1938-1971), o de sistemática y global difusión del protestantismo en América latina.

El terreno, preparado por los períodos anteriores, favorece la difusión del protestantismo en América latina. Desde el punto de vista religioso-misional el factor que favorece la actividad misionera intensificándola son las revoluciones del Extremo Oriente. Debido a los problemas de China más de 5.000 misioneros tuvieron que abandonar precipitadamente el país, y para muchos de ellos el continente latinoamericano será el punto de su futura acción.

A los problemas del Extremo Oriente deben sumarse los conflictos del Medio Oriente, que culminaron con el cierre del canal de Suez, episodios que volcaron hacia América latina grandes contingentes de personal.

Las estadísticas para este período son: entre 1938 y 1970 el número de lugares de culto asciende de 18.460 a 45.462; el de los misioneros extranjeros (protestantes) de 3.000 a 6.000; el de los pastores y auxiliares nacionales de 10.000 a 29.765 y el de los miembros de 700.000 a 12.000.000.

FUTURO DEL PROTESTANTISMO EN A. L.

Resulta arriesgado profetizar en nuestros días sobre el futuro del protestantismo en países de misión. Con todo, los síntomas apuntan a una

acción cada día más profunda del protestantismo en América latina, sobre todo ahora con el descubrimiento del laicado y con el intento de hacer de cada miembro de iglesia un cristiano responsable, un apóstol, un misionero.

El cierre progresivo de los países africanos al Occidente puede todavía hacer que un día no muy lejano grandes contingentes de misioneros, ahora en África, lleguen a América latina también.

Bibliografía mínima

JUAN A. MACKAY, *El otro Cristo español*, 1952.

WILLISTON WALKER, *Historia de la Iglesia Cristiana*, 1957.

LATOURETTE, *Historia del Cristianismo* (2 vol.), 1959.

G. BAEZ-CAMARGO, *Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica*, 1961.

PRUDENCIO DAMBORIENA-ENRIQUE DUSSEL, *El Protestantismo en América latina* (2 tomos), 1961-63.

REED, MONTERROSO Y JOHNSON, *Latin American Church Growth*, 1969.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Hemos querido reunir aquí algunas notas bibliográficas para no sobrecargar el texto y facilitar su lectura. Por otra parte, estas notas no pretenden —sería ilusorio— servir de bibliografía, sino sólo abrir un camino a trabajos parciales o seminarios de estudio. Para una bibliografía más completa y, sobre todo, para el uso de Archivos de documentos inéditos, véase nuestro trabajo *Les évêques hispano-américains, evangelisateurs et défenseurs de l'indien (1504-1620)*, Steiner, Wiesbaden, 1970, pp. XVI-LXI.

I. Rudolf Bultmann había escrito obras desde 1910, pero es a partir de la lectura de Heidegger cuando se produce un cambio en sus investigaciones —que desde 1926 adquieren todo el carácter de una teología con fundamentación filosófica—, su *Jesus* (Tübingen, Mohr, 1931), *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament* (Ibid 1929), sus *Glauben und Verstehen* (1933, 1952, 1958), su artículo sobre Heidegger (1928) en el *Rel. Gesch. und Gegen.* La bibliografía sobre este autor es muy importante; cabe destacarse la *Theologische Forschung* que le ha dedicado muchos de sus cuadernos (especialmente el 1: *Kerygma und Mythos*, el 2, 5, 9, 19: *Offenbarung und Glaube*, el 23: *Die Heilstatt Gottes in Christus*. La revista *Rech. Scien. Phil. et Théol.* (Le Saulchoir) acaba de dedicar un número a R. Bultmann (1965) 4. Puede allí verse la clara distinción entre *Historie* y *Geschichte* (sugerida ya por Heidegger en *Sein und Zeit*, § 75-77, el título del § 76 es *Der Existenziale Ursprung der Historie aus der Geschichtlichkeit des Daseins*). Sólo el *Kerygma* (la Proclamación de la Palabra de Dios) reúne el acontecer actual e histórico con el hecho trascendente de Cristo. Todo se reduce a «acontecimientos puntuales» («In Uebereinstimmung mit dem Inhalt des Heilsbegriffes, meint Bultmann mit Heilsgeschehen ein *Ereignis*, das erwirkt, dass wir unser Sinne-Können anerkennen und dass wir uns darin eigentlich verstehen», *Offenbarung und Glaube*, Th. Forch. 19, p. 41).

Karl Jaspers ha criticado esta sistematización, en primer lugar, indicando que ha interpretado mal Heidegger (*Die Frage der Entmythologisierung*, Piper, Munich 1954, pp. 10 ss), pero, y en segundo lugar, por haber desvalorizado el mito («Der Mythus ist Bedeutungsträger... In mythischen Gestalten sprechen Symbole...», p. 19). En esta misma línea se sitúa el filósofo francés P. Ricoeur —que ya había revalorizado la función del mito en su libro *La*

Symbolique du mal—, cuando nos dice en su última obra: Buscamos en el presente una gran *filosofía del lenguaje* que pueda dar cuenta de las múltiples funciones del lenguaje humano y de sus relaciones múltiples. ¿Cómo el lenguaje es capaz de usos tan diversos como en las matemáticas y el mito, la física y el arte?...» (*De l'Interprétation, essai sur Freud,* Seuil, París 1965, p. 13), que con otras palabras «Das eigentliche Problem ist also das *hermeneutische*» (*Die Frage,* supra, p. 62). «Hermenéutica» es interpretación de un texto, pero no de los hechos históricos en el sentido de intentar imponer «una lógica inmanente a la historia» (RICOEUR, *Histoire et verité,* Seuil, París 1964, p. 46); Hegel o Marx caen en dicha tentación.

Entre los teólogos católicos se utiliza actualmente dicha distinción, pero vaciándola del sentido «bultmanniano» para partir nuevamente de Heidegger en lo que tiene de aceptable. Así un KARL RAHNER nos hablará de *Weltgeschichte und Heilsgeschichte* (en el apartado de *Geschichtstheologisches,* de su *Schriften zur Theologie,* Benziger, Einsiedeln, 1962, V, p. 115): «La Historia Sagrada (Heilsgeschichte) acontece en la Historia-profana (Weltgeschichte)», pero «la Historia Sagrada es distinta de la Historia profana (Profangeschichte)» (p. 119). La tarea del historiador de la Iglesia es saber interpretar (hermenéutica de la fe), a partir de los acontecimientos eclesiales como historia profana (lo que se proponen casi siempre los historiadores de la Iglesia latinoamericana, como por ejemplo en el reciente y excelente libro de LOPETEGUI-ZUBILLAGA, *Historia de la Iglesia en la América Española,* BAC, Madrid, 1965, donde, ejemplar en su bibliografía y en el material expuesto, falta, a nuestro criterio, el juicio de la fe, en los planteos, periodificación inteligible y conclusiones para que sea una historia de la Iglesia de Cristo), el *sentido* de los acontecimientos como constituyendo una «Historia Sagrada en referencia a Cristo». Cfr. JEAN FRISQUE, *Ooscar Cullmann,* Casterman, Tournai 1960; J. LORTZ, *Geschichte der Kirche,* Aschendorff, Münster 1962-64, JEDIN-etc. *Handbuch der Kirchengeschichte,* Freiburg, Herder 1962; FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Eglise,* Bloud et Gay, París 1946; P. HUGHES, *A History of the Church,* Sheed and Ward, London 1947-1948; etc.

II. «Wir harren einer Theophanie, von der wir nichts wissen als den Ort, und der Ort heisst Gemeinschaft» (M. BUBER, *Zwiesprache,* supra, pp. 148 y 149). Además del nombrado, F. GOGARTENS, GABRIEL MARCEL, KARL JASPERS (especialmente en su *Philosophie II,* Spring, Stuttgart, 1956) han estudiado el dominio del diálogo. Sin embargo, se debe a EDMUND HUSSERL el haber introducido el tema de la intersubjetividad en nuestro tiempo —prosiguiendo las investigaciones de Dilthey sobre la «Conciencia comunitaria e histórica»— que este autor denomina el «Miteinanderleben» o la «Wir-Subjetivität» (*Die Krise der Europäischen Wissenschaften,* Husserliana, VI, 1962, p. 111), y que su discípulo Heidegger describirá como «Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen (en expresión tautológica). Das innerweltliche Ansichsein dieser ist Mitdasein» (*Sein und Zeit,* Niemeyer, Tübingen 1963, p. 118). Para una exposición adecuada del tema de la intersubjetividad puede verse en el capítulo correspondiente del libro de Alphonse de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles,* Phaenomenologica, IX, 1961.

Hemos expuesto en nuestro trabajo *El humanismo semita* —Eudeba, Buenos Aires, 1969— la aplicación a la metafísica de la Alianza de Israel del tema del «Yo-Tú», que ya sugería CLAUDE TRESMONTANT en sus estudios sobre

el pensamiento hebreo (cfr. nuestra reseña aparecida en *Sapientia* (Buenos Aires) núm. 76 (1965), 128-139.

Estos análisis son la base de la moderna eclesiología, que se ha liberado del individualismo post-ocamista y tridentino (ya que las teologías protestantes y aun católicas han sufrido por igual dicho individualismo). Piénsese por ejemplo la solución contemporánea que KARL RAHNER ha dado al problema de la Inspiración de la Sagrada Escritura, sólo por plantearla en un ámbito comunitario: «Gott will und bewirkt die Schrift in formaler Prädefinition heilsgeschichtlicher und eschatologischer Art als konstitutives Moment der Stiftung der Urkirche» (K. RAHNER, *Ueber die Schriftinspiration*, Herder, Freiburg, 1962, p. 63).

Recomendamos especialmente el libro de CHAVASSE-FRISQUE, *Église et Apostolat*, Casterman, Tournai, 1953. Para tener una visión histórica de la teología de la misión nada mejor que LOUIS COPERAN, *Le problème du salut des infidèles*, Toulouse, 1934, I-II; A. HENRY, *Esquisse d'une théologie de la mission*, Cerf, París 1956. El libro fundamental de la teología actual, para vislumbrar el aspecto social del dogma: HENRI DE LUBAC, *Catholicisme*, Aubier, París, 1946.

III. El cuerpo había sido considerado como «cosa» por la filosofía griega, y como opuesta al alma (aún en el pensamiento de ARISTÓTELES, cfr. nuestro trabajo *El humanismo helénico*). En la época medieval, aun cuando se le considerase constitutivo indivisible, juntamente con el alma, de la naturaleza o la substancia humana, sólo se introducía en la teología sacramental como el cuerpo como «conocimiento sensible». La corriente maniquea —que tanto influyó a la Edad Media— penetra la Edad Moderna por medio del dualismo cartesiano de la «res extensa» (el cuerpo) y la «res cogitans» (el alma). Gracias al pensamiento contemporáneo —y, nuevamente, no podemos dejar de lado el renacimiento aristotélico que por Brentano influyó a Husserl, y el tomista— el cuerpo ha recuperado su lugar en la antropología. Es más, gracias a los análisis de un MERLEAU-PONTY ha alcanzado un estado de problematización científica; «No movemos jamás nuestro cuerpo *objetivo*, sino nuestro cuerpo *fenomenal*» (*Phénoménologie de la perception*, supra, p. 123). Es necesario comprender que «somos un cuerpo», y, gracias a él, existimos en un mundo (aun intencional). MERLEAU-PONTY corrige y profundiza los estudios de J. P. SARTRE en su *L'Etre et le Néant*, Gallimard, París 1943, III, c. 2: *Le Corps* (pp. 368 ss). Pero todos ellos se inspiran, una vez más, en HUSSERL: «Der Leib ist in ganz einziger Weise ständig im Wahrnehmungsfeld (campo de percepción), ganz unmittelbar, in einem ganz einzigen Seinsinn, eben in dem, der durch das Wort Organ (...) bezeichnet ist... (*Die Krise*, supra, p. 109). Aquí HUSSERL distingue entre «Leiblichkeit», auto-percepción de *mi*-cuerpo como órgano de mi conciencia, del nuevo «cuerpo» («Körperlichkeit») como cosa que puede ser percibida como un *objeto*, cuerpo físico, cultural, maniobrable, manufacturable. Esto no niega, sino que supone la doctrina clásica del conocimiento sensible: «Por medio de este componente (los contenidos de sensación), y a partir del elemento sensorial, que en sí no tiene nada de intencional, se realiza precisamente la vivencia intencional concreta... y la unidad de la *húle* sensorial y de la *morfé* intencional desempeñan una función dominante. En efecto, los conceptos de materia (Stoff) y de forma (Form) se nos imponen francamente...» (*Ideen zu einer reinen Phaenome-*

nologie und Phaenomenologischen Philosophie, Niemeyer, Halle, 1928, p. 172).

La teología sacramental contemporánea se enriquece, entonces, por una mucho más fina tematización de la filosofía del cuerpo, lo que permitirá ampliar las investigaciones de todo lo que se ha dado en llamar *Sacramento* —de *Mysterion* o «Cosa sagrada». Pero una teología de los sacramentos supone igualmente una filosofía de la cultura, ya que el signo (es decir, algo con «sentido doble») es un símbolo, que como hemos dicho debe ser interpretado con una hermenéutica apropiada.

FILOSOFIA DE LA CULTURA

IV. Cfr. BERDIAEFF, *Le sens de l'Histoire*, Aubier, París 1955; S. BRETON, *Le problème actuel de l'anthropologie thomiste*, en R. PH. LV., LXI (1963) 215-240; M. BUBER, *Die Schriften über das dialogische Prinzip*. Schneider, Heildelberg 1954; J. BURCKHARD, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Kröner, Leipzig 1922; E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos*, Wissenschaftliche Buch., Darmstadt 1963; Ibid, *Zur Logik der Geschichtwissenschaften*, Göteborg 1942; A. CATURELLI, *El hombre y la historia*. Guadalupe, Buenos Aires 1959; COLLINGWOOD, R. G., *La idea de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México 1952; B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, Bari 1920; A. CUVILLIER, *Manuel de Sociologie*, PUF, París 1954; W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, Teubner, Stuttgart 1959-62; E. DURKHEIM, *Sociologie et Philosophie*, PUF, París 1963; GASTON FESSARD, *De l'actualité historique*, DDB, París 1960; G. GURVITCH, *Traité de sociologie*, PUF, París 1958; G. BOUTHOUL, *Traité de sociologie*, Payot, París 1954; RAYMOND ARON, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, Gallimard, París 1938; LEO FROBENIUS, *Le destin des civilisations*, Gallimard, París 1940; E. CASTELLI, *Les présupposés d'une théologie de l'Histoire*, Vrin, París 1954; M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Payot, París 1930; Id. *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, París 1949; E. GILSON, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Vrin, París 1952; F. HEER, *Die dritte Kraft*, Fischer, Frankfurt 1959; K. JASPERS, *Vom Urspung und Ziel der Geschichte*, Piper, München 1963; P. KIRN, *Einführung in die Geschichtwissenschaft*, Gruyter, Berlín 1952; G. DE LAGARDE, *La Naissance de l'Esprit Laïque au declin du Moyen Age*, PUF, París 1942-48; K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschechen*, Kohlhamer, Stuttgart 1961; MAC IVER, *Society*, New York, Rinehart, 1955; B. MALINOWSKI, *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur*, Ban-Verl. Zürich 1949; J. MARITAIN, *L'Humanisme Intégral;* M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París 1945; R. MERTON, *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, Glencae (Illinois) 1961; A. MILLÁN PUELLES, *Ontología de la existencia histórica*, Rialp, Madrid 1955; F. NORTHROP, *The Meeting of East and West*, New York 1946; W. OGBURN, *Sociology*, Houghton Mifflin, Boston 1946; J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, Revista de Occidente, Madrid 1962; *Una interpretación de la Historia Universal*, R. de Occidente, Madrid 1960; A. RADCLIFFE-BROWN, *Structure and function in primitive society*, Cohen and West, London 1956; P. RICOEUR, *Philosophie de la Volonté*, Aubier, París 1960; Ibid, *Civilisation universelle et culture nationale*, en *Esprit* (París) oct. (1961) 447; G. SIMMMEL, *Soziologie*, Berlín 1908; Id., *Probleme der Geschichtes Philosophie*, Leipzig 1923; W. SOMBART, *Der Bour-*

geois, Duncker-Humblot, München 1920; Id., *Der Moderne Kapitalismus*, Ibid, Leipzig 1902; Id., *Sociologie*, Pan-Verl., Berlín 1923; E. SPRANGER, *Lebensformen*, 1950; F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Curtius, Berlín 1920. G. TONIOLO, *L'odierno Problema sociologico*, Comitato Opera Omnia, Vaticano 1947; A. J. TOYNBEE, *A study of History*, Oxford Univ. Press, London (Geoffrey Cumberlege) 1934-1961; ERNS TROELTSCH, *Die soziallehren der Christlichen Kirche und Gruppen*, Tübingen 1923; MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1947; Ibid, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, ibid. 1922; ALFRED WEBER, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie* (Historia de la Cultura, Fondo de Cultura Económica, México 1941); PITRIM A. SOROKIN, *Society, Culture and Personality* (Sociedad, Cultura y Personalidad, Aguilar, Madrid 1960); etc.

AMERINDIA

V. Cfr. A. TOYNBEE, *Historical Atlas and Gazetteer*, in *A Study of Hist.*, vol. XI; M. BALLESTEROS GAIBROIS, *Historia de América*, Pegaso, Madrid 1954, VIII — 584 p.; A. BALLESTEROS B., *Historia de América y de los pueblos americanos*, Salvat, Barcelona, desde 1946; CAMPEHAUSEN-DINKLER, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Mohr, Tübingen 1957-1962, vol. 6; revistas: *Anthropos* (Friburgo-St. Agustín); *América Indígena* (México, desde 1941); *El México antiguo* (México, desde 1919); *Revista de Indias* (Madrid, desde 1940); *The Americas* (Washington desde 1945); etc. Además, *Handbook of South American Indians, en Smithsonian Institution*, ed. J. STEWARD, Washington; L. ALAYZA y PAZ, *La diosa Luna en el Olimpo peruano*, en *Estud. Americanos* (Sevilla) VII, 31 (1954) 267-276; J CORONA N., *Religiones indígenas y cristianismo*, en *Hist. mexicana* (México) X, 40 (1961) 557-570; L. HANKE, *El papa Paulo III y los indios de América*, en *Univ. Catól. bolivariana* (Medellín) IV (1940) 355-384; *Lucha española por la justicia en la conquista de América*, Aguilar, Madrid 1959, 331 p.; CARLOS KELLER, *La idea de Dios de los Araucanos*, en *Finis Terrae* (Santiago) II, 7 (1955) 3-15; A. DE LA HERA, *El derecho de los indios a la libertad y la fe. La bula «Sublimis Deus»*, en *Anuario de Hist. del Derecho Español* (Madrid), XXVI (1953) 89-182; H. LEHMANN, *Les civilisations précolombiennes*, Madrid 1932; W. MADSEN, *Christo-Paganism, A Study on Mexican religions syncretism*, Tulane University, New Orleans 1957, 105-108; F. MATEOS, *Constituciones para indios del primer Concilio limense* (1552), en *Miss. Hispan.* (Madrid) VII (1950) 9-ss; B. NAVARRO B., *Las Iglesias y los indios en el Tercer Concilio Mexicano* (1585), México 1945, 61 p.; G. VÁZQUEZ NÚÑEZ, *La conquista de los indios americanos por los primeros misioneros*, en *Biblioth. Hisp. Mission.*, I, pp. 181-197; F. AMEGHINO, *La antigüedad del hombre en el Plata*, La Cultura argentina, Buenos Aires 1918; M. BALLESTEROS-GAIBROIS, *El trasplante cultural de Europa en América*, en *Seminarios de Est. Americanos* (Madrid) 4 (1954) 115-126; L. BAUDIN, *El Imperio socialista de los incas*, Librería Zig-Zag, Santiago 1953, 439 p.; *La Vie Quotidienne au temps des derniers Incas*, Hachette, París 1955, 301 p.; A. BIRO DE STERN, *The reevaluation of the American aborigine*, en *América Indig.* (Mex.) XVIII, 3 (1958) 237-245; SALVADOR CANALS FRAUS, *Las civilizaciones prehispánicas de América*, Sudamericana, Buenos Aires 1955, 650 p.; FERNÁNDEZ DE CASTILLERO, *La ilusión de la Conquista*, Atalaya, México 1945;

J. COMAS, *Ensayos sobre indigenismo*, Inst. Indig. Americ. Mex. 1953, 272 p.; FRIEDO, *Los indios y la historia, en Ameri. Indig.* XX, 1 (1960) 63-66; M. IZQUIERDO GALLO, *Mitología Americana*, Madrid 1957; R. KONETZKE, *Der Weltgeschichtiche Moment der Entdeckung Amerikas*, en *Hist. Zeitschrift* (München) CLXXXII, 2 (1956) 200-267; W. KRICKERBERG, *Etnología de América*, México 1946; M. LEÓN PORTILLA, *La filosofía nahuatl estudiada en sus fuentes*, Inst. Indig. Interameric., México 1956, 34 p.; A. LIPSCHUTZ, *El indoamericanismo*, Nascimento, Santiago 1944, 504 p.; M. MÖRNER, *Teoría y práctica de la segregación racial, en Bol. de la Acad. Nac. de Hist.* (Caracas) XLIV, 174 (1961) 278-285; — *El mestizaje en la Hist. de Iberoamerica*. Bibl. e Inst. de Estud. econ., Estocolmo 1960, 58 p.; E. O'GORMAN, *La invención de América*, FCE, México 1958, 132 p.—, *Fundamentos de la Hist. de América*, México 1942; C. OROZCO, *Indios, españoles y mestizos*, Libros selectos, México III, 9 (1961) 3-6; K. SCHAUFF, *Bilder und Gedanken über Inkas, Mayas, und Azteken*, en *Bened. Monat. neue Folge* (Beuron) XXXV (1959) 198-207; SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, Aschendorff, Münster 1926-1955, vol. 12 (espec. II); *Ursprung und Werden der Religion*, ibid 1930, 296 p.; O. SPENGLER, *Das Alter der Amerikanischen Kulturen, en Ibero-Amerik*, Archiv, Jg. 7, 1933-34, pp. 95-ss.; J. SOUSTELLE, *La vie quotidienne des Aztèques*, Hachette, París 1953, 319 p.; H. TRIMBORN, *Quellen zur Kulturgeschichte des präkolumbischen Amerika*, en *Studien zur Kulturkunde*, Stuttgart 1936, vol. 3.; *Señorío y Barbarie en el Valle del Cauca*, Inst. G. F. de Oviedo, Madrid 1949, 524 p.; J. ZORAIDA VÁZQUEZ, *La imagen del indio en el español del siglo* XVI, Cuadernos, Xalapa México 1962, 176 p.; R. WAISBARD, *La vie splendide des momies péruviennes*, Juilliard, París 1960, 256 p.; P. RIVET, *Les origines de l'homme américain*, Gallimard, París 1957, 138 p.; CANALS FRAU, *Prehistoria de América*, Sudamericana, Buenos Aires 1950; F. HAMPL, *Die Religionen der Mexicaner, Maya und Peruaner* en *Ch. und die relig. der Erde*, Herder, Freiburg 1951, II, pp. 751-784; W. KRICKERBERG, *Altmexikanische Kulturen*, Safari-Verl., Berlín 1956; MAX UHLE, *Wesen und Ordnung der altperuanischen Kulturen*, Colloquium, Berlín 1959; V. W. VON HAGEN, *Die Kultur der Maya*, Hamburg, Zsolnay 1960; H. D. DISSELHOFF, *Alt-Amerika*, Belle, Baden-Baden 1960; J. HOEFFNER, *Christentum und Menschenwürde*, Paulinus-Verl., Trier 1947; J. SCHMIDLIN, *Missions und Kulturverhältnisse im fernen Osten*, Borgmeyer, Münster 1914; R. KONETZKE, H. KELLENBENZ (Herg.), *Jahrbuch fur Geschichte Lateinamerikas*, Böhlau, Köln 1964; etc.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

VI. Cfr. 1) DINDINGER-STREIT, *Amerikanische Missionsliteratur* (1493-1900) en *Bibliotheca Missionum*, Intern. Inst. Für Missionswissenschaftliche Forschung, Aachen 1924-27, Bd. 2-3 (en el primer tomo hay abundante bibliografía igualmente: Munster 1916); *Handbook of Latin American Studies*, Harvard Univ. Press, 1936-48, Univ. of Florida, Gainsville, vol. 21 (1959); *Indice Histórico Español*, Univ. de Barcelona, Teide 1953; ROMMERSKIRCHEN-DINDINGER-KOWALSKY, *Bibliografía Missionaria*, Unione Missionaria (1934-48), Pont. Bibliot. Mis. Prop. Fide, Roma 1949; etc.

2) *Bullarium Diplomatum et privilegiorum Sanct. Roman. Pontif.* por

el cardenal FR. GAUDE, Taurinorum, Roma, t. IV-VII (1850-1882); *Bullarum Patronatus Portugalliae Regnum...*, por de PAIVA MANSO, Olisipone, Typographia Nationali, 1868-1879, t. IV; *Colección de Bulas, Breves y otros Documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, por FR. JAVIER HERNÁEZ, A. Vromant, Bruxelles 1879, t. II; *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento... de América y Oceanía* (CODOIN-Am), iniciada por J. PACHECO-F. DE CÁRDENAS-L. TORRES, Madrid 1864-1884, t. 42 (índices en E. SCHAEFFER, Madrid 1946-47); *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, Viuda de Calero, Madrid 1842-1895, t. 112 (Catálogo por J. PAZ, Madrid 1930-31); *Colección... de las antiguas posesiones de ultramar* (Segunda Serie), Madrid 1885-1928, t. 21: *Colección de Documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*, por RICHARD KONETZKE, C. S. I. C., Madrid 1953-62, t. 5; *Recopilación de Leyes de los reinos de las Indias* (Ybarra 1791), Cultura Hispánica, Madrid 1943, t. 3; *Compendio Bulario Indico*, por Balthasar de Tobar, C. S. I. C., Sevilla 1954; etc.

3) F. ALMEIDA, *Historia da Igreja em Portugal*, Impr. Acad., Coimbra 1912-1922; B. ARENS, *Manuel des Missions Catholiques*, Louvain 1925; R. AUBENAS-R. RICARD, *L'Eglise et la Renaissance*, en Fliche-Martin, t. XV, 1951; A. BALLESTEROS Y BERRETA, *Historia de España y su influencia en la Historia universal*, Barcelona 1918-41, t. 10; DESCAMPS, *Histoire Générale Comparée des Missions*, Plons, París 1932; DELACROIX, *Histoire Universelle des Missions Catholiques*, Grund, París 1956-58, t. 1-2; GARCÍA VILLOSLADA, *Los historiadores de las misiones*, El Siglo de las mis., Bilbao 1956; Id., *Historia Eclesiástica de España*, Madrid 1929; A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten*, Hinrich'sche Buchhand, Leipzig 1915; H. HAUSSER, *La préponderance espagnole*, en *Hist. géner.* de Halphen-Sagnac, PUF, París 1948, t. 9; K. S. LATOURETTE, *A History of the Expansion of Christianity*, in t. III; *Three Centuries of Advance*, Harper, New York 1939; R. LEVENE, *Historia de América*, Buenos Aires 1940; F. MONTALBAN-L. LOPETEGUI, *Manual de Hist. de las mis.*, El Siglo, Bilbao 1952; A. MULDERS, *Missionsgeschichte*, Pustet, Regensburg 1960; T. OHM, *Wichtige Daten der Missionsgeschichte*, Aschendorff, Münster 1961; Id., *Machet zu Jüngern alle Völker*, Wewel, Greiburg 1962; L. PASTOR, *Geschichte der Päpste*, Herder, Freiburg 1899-1933; J. SCHMIDLIN, *Katholische Missionslehre im Grundriss*, Munster 1923; Id., *Kath. Missionsgeschichte*, Steyl 1924; A. SEMOIS, *Introduction à la Missiologie* (NZM), Schöneck, Beckenried 1952; L. TORMO, *Historia Religiosa de América*, OCSHA, Madrid 1962, t. I; G. WARNECK, *Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen*, Berlín 1910; B. J. WENZEL, *Portugal und der Heilige Stuhl*, Agencia Ultramar, Lisboa 1958; A. YBOT LEÓN, *La Iglesia y los Eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*, en BALLESTEROS Y BERRETTA, t. XVI, 1954; etc.

4) F. ARMAS MEDINA, *Iglesia y Estado*, en *Estu. Americ.*, II (1950) 197-217; AYALA, *Iglesia y Estado en las Leyes de Indias*, en *Est. Amer.* (1949) 417 ss.; A. EGAÑA, *La Teoría del Regio Vicariato*, en *Estud. Deusto* (Bilbao) II (1954) 527-579; A. G. PÉREZ, *El Patronato en el Virreyno del Perú*, Desclée, Tournai, 1937; P. DE LETURIA, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, Soc. Bolivariana, Caracas 1959, t. I; etc.

VII. Como introducción a los problemas del patronato nada mejor que el trabajo de MANUEL GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *Nuevas consideraciones sobre la*

historia, sentido y valor de las bulas alejandrinas de 1493, EEHS, Sevilla 1943; la réplica de ALFONSO GARCÍA GALLO, *Las bulas de Alejandro VI*, en *An. Hist. del Der. Español* (Madrid) 27-28 (1957-1958) 461-829, y en especial las obras de PEDRO DE LETURIA, *Relaciones entre la S. Sede e Hispanoamérica* (supra), t. I; además puede consultarse CH. M. DE WITTE, *Les bulles pontificiales et l'expansion portugaise au XVe siècle*, en Rv. Histo. Ecle. (Lovaina) distintos art. de 1953 a 1958 (Cfr. *supra* una bibliografía mínima sobre este tema).

PARA UNA HISTORIA DE LA IGLESIA EN LATINOAMERICA

VIII. 1) Sobre las fuentes para una Historia de la Iglesia puede consultarse la obra de LINO CANEDO, «*Los Archivos de la Historia de América*», Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México 1961. Siendo el autor un conocido historiador de la Iglesia, no ha dejado de lado las fuentes de nuestra especialidad. El Archivo más importante es el *Archivo General de Indias* (Sevilla) sin ninguna contestación; después le siguen los de Simancas y del Ecorial en España; el *Archivo Secreto Vaticano*, en especial el *A. de la Sagrada Congregación de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios*, para la época de la Independencia, y el de la *Embajada de España en Roma*. Se encuentra muy poco en la *Bibliothèque Nationale* de París. No hay ningún otro archivo importante en Europa (sino los de las Órdenes religiosas). En América debe pensarse en el *Archivo capitular de Lima*, el *Archivo del Arzobispado de México*, el *Archivo de la Nación* en Buenos Aires, etc. Casi todos estos archivos no han sido todavía sistemáticamente utilizados para la Historia de la Iglesia, y si se los ha usado es sobre todo con referencia al siglo XVI o a la época de la independencia, desconociéndose casi la vida y las estructuras de los siglos XVII y XVIII y la época que va de 1820 a 1900.

2) *Collectio Maxima Conciliorum omnium Hisp. et Novi Orbis*, por CARD. J. SÁENZ DE AGUIRRE, Roma 1694, t. IV; *Concilio Limana, constitutiones synodales et alia utilia monumenta...*, por FR. DE MONTALVO, Hispaliensis, Vanacci, Roma 1684; *Concilios Limenses*, por R. VARGAS UGARTE, Tip. Peruana, Lima 1951-54; *Concilium Mexicanum III*, por FR. A. LORENZANA, A. DE HOGAL, México 1770; *Concilios Prov. primero y segundo celebrados en la ciudad de México*, Ibid. 1769; *Constituciones del Primer Sínodo de Quito*, por J. M. VARGAS, Quito 1945; *Bulario de la Iglesia mejicana*, por J. GARCÍA GUTIÉRREZ, México 1951; G. ICAZBALCETA, *Colección de documentos para la historia de México*, México 1858-66; 1886-1892; R. LEVILLIER, *Gobernantes del Perú*, Madrid 1913-1926; *Lima Limata, Conciliis...* por Fr. HAROLDUS, Roma 1673; E. LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en Perú*, Sevilla 1943-45; MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et ampl. collectio*, París. Vols. 31B-48 (1902-1955); P. B. GAMS, *Series Episcoporum*, Akademische Druck, Graz 1957; G. GULIK-C. EUBEL, *Hierarchia Catholica*, Schmitz-Kallenberg, Regensburg 1923, vol. III-IV; etc.

3) F. ARMAS MEDINA, *Cristianización del Perú*, C.S.I.C., Sevilla 1953; L. AYARRAGARAY, *La Iglesia en América y la dominación española*, Buenos Aires 1930; C. BAYLE, *El clero secular y la evangelización de América*, C.S.I.C., Ma-

drid 1950; Id., *La expansión misional de España,* Barcelona 1936; P. BORGES, *Métodos Misionales en la Cristianización de América,* C.S.I.C., Madrid 1960; R. CARBIA, *Historia eclesiástica del Río de la Plata* (1536-1810), Buenos Aires 1924; M. CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México,* Buena Prensa, México 1952, Vol. 3; JOSÉ EYZAGUIRRE, *Historia eclesiástica, política y literaria de Chile,* Valparaíso 1850; R. GÓMEZ HOYOS, *La Iglesia en Colombia,* Kelly, Bogotá 1955; J. M. GROOT, *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada,* M. Educ. Nacional, Bogotá 1869-1870; GUERRA SÁNCHEZ-PÉREZ CABRERA, *Historia de la Nación Cubana,* Ed. Hist. de la Nación, La Habana 1952, vol. 10; L. HANKE, *Colonisation et conscience chrétienne au XVIe. siècle,* Plon, París 1957; R. LEVILLIER, *Organización de la Iglesia y Órdenes... en el Perú* (siglo XVI), Madrid 1919; R. RICARD, *Etudes et Documents,* Peigues, Louvain 1931, Id., *Les origines de l'Eglise sudaméricaine,* en *Rv. Hist. Miss.* (París) IX (1932) pp. 455 ss., Id., *La conquête spirituelle du Méxique,* Inst. d'Ethnologie, París 1933; V. SIERRA, *El sentido misional de la conquista de América,* Consejo de Hispa., Madrid 1944; C. SILVA COTAPOS, *Historia Eclesiástica de Chile,* Santiago 1925; J. SPECKER, *Die Missions methode in Spanish Amerika im* 16. *Jahrhundert* (NZM), Beckenried 1953; R. VARGAS UGARTE, *Historia de la Iglesia en el Perú* (1511-1568), S. María, Lima 1953; MARY WATERS, *A history of the Church in Venezuela,* Univ. of North Carolina 1933, ZURETTI, *Historia eclesiástica Argentina,* Buenos Aires 1945; etc.

4) Toda bibliografía *específica* es imposible dentro del margen de este pequeño trabajo.

DESDE 1808

IX. Además de la bibliografía general de las notas V-VIII, cfr.: 1) L. ALAMÁN, *Historia de México,* Jus, México 1942; R. ANDRADE, *Historia del Ecuador,* Guayaquil 1937, Vol. 7; G. ARBOLEDA, *Historia contemporánea de Colombia,* Bogotá 1918-1932, Vol. 6; A. ARGÜEDAS, *Historia de Bolivia,* La Paz 1920-1929, Vol. 4; J. ARMITAGE, *History of Brasil,* London 1936, Vol. 2; C. BÁEZ, *Resumen de la historia del Paraguay,* Asunción 1910; BARROS ARANA, *Historia general de Chile,* Santiago 1930, Vol. 16; BANNON-DUNNE, *Latin America,* Bruce, Milwaukee 1947; P. BLANCO ACEVEDO, *Historia del Uruguay,* Montevideo 1901-1913, Vol. 6; S. BUARQUE DE HOLLANDA, *Raizes do Brasil,* Río de Janeiro 1948; P. CALMON, *Historia da civilização Brasileira,* Brasiliana, São Paulo 1940; J. P. CALOGERAS, *A history of Brasil,* Univ. of N. Carolina, Chapel Hill 1939; L. CLAVEZ OROZCO, *Historia de México* (1808-1836), Patria, México 1946; GONZÁLEZ GUINÁN, *Historia contemporánea de Venezuela,* Caracas 1909-1911, Vol. 10; H. HOWE BRANCROFT, *History of Mexico,* San Francisco 1886-1888, Vol. 6; R. LEVENE, *Historia de la Nación Argentina,* Buenos Aires (t. V.VI) 1939-1947; V. F. LÓPEZ, *Historia de la República Argentina,* Buenos Aires, 1913, Vol. 10; L. MONTÚFAR, *Reseña histórica de Centro América, Guatemala* 1878-1888, Vol. 17; F. J. OLIVEIRA VIANNA, *Evoluçao do povo brasileiro,* São Paulo 1938; M. PELLIZA, *Historia Argentina,* Buenos Aires 1888-1889, Vol. 3; C. PEREIRA, *Historia de la América Española,* Madrid 1920-1926, Vol. 8. B. QUEVEDO, *Compendio de la historia Patria,* Quito 1931, Vol. 3; J. F. DA ROCHA POMBO, *Historia do Brasil,* Río de Janeiro 1905, Vol. 10; W. SCHURZ, *Latin America,* Dutton, New

York 1949, VICUÑA MACKENNA, *Historia General de la República de Chile*, Santiago 1866-1883, Vol. 5; C. WISSE, *Historia del Perú*, Lima 1925-1928, Vol. 4; N. YARGAS, *Historia del Perú independiente*, Lima 1903-1917; Vol. 8; A ZINNY, *Historia de los gobernantes del Paraguay*, Buenos Aires 1887; etc.

2) V. ALBA, *Historia de movimiento obrero en América Latina*, México 1964; R. J. ALEXANDER, *Communism in Latin America*, New Brunswick, 1957; J. A. ALSINA, *La inmigración en el primer siglo de la independencia*, Buenos Aires 1910; R. CARBIA, *Historia de la leyenda Negra Hispanoamericana*, Madrid 1944; F. CARRILLO, *El nacionalismo de los países latinoamericanos en la post-guerra*, México 1945; R. CERECEDA, *Las instituciones políticas en América Latina*, Feres, Fribourg-Bogotá 1961; F. DEBUYST, *La población en América Latina. Demografía y evolución*, Feres, Friburg 1961; *Encyclopédie de l'Amérique Latine*, PUF, París 1954; J. GONZÁLEZ RUBIO, *La revolución como fuente de derecho*, México 1952; S. DE MADARIAGA, *The Fall of the Spanish American Empire*, New York 1948; B. MASSÉ, *Dom Pedro II, emperador du Brésil*, París 1889; T. MENDE, *L'Amérique Latine entre en scène*, París 1952; F. F. DE OLIVEIRA FREIRE, *Historia constitucional de la República dos Estados Unidos do Brasil*, Río de Janeiro 1894-1895, Vol. 3; M. DE OLIVEIRA LIMA, *The evolution of Brasil compared with that of Spanish and Anglo-Saxon America*, Stanford, California 1914; A. POSADA, *Instituciones políticas de los pueblos hispanoamericanos*, Madrid 1900; L. PASQUEL, *Las constituciones de América*, México 1943, Vol. 2; C. SÁNCHEZ VIAMONTE, *Revolución y doctrina «de facto»*, Buenos Aires 1946; J. YCAZA TEGERINO, *Sociología de la política hispanoamericana*, Madrid 1950; etc.

X. J. V. VIVES, *Historia social y económica*, V. p. 552. Este fracaso se debió, sobre todo en los primeros tiempos, a la incomunicación, al individualismo, al desorden de las nuevas naciones. Con el tiempo, sin embargo, bajo el manto de un *Panamericanismo*, los Estados Unidos llegaron a dominar separadamente cada uno de los débiles países. Cfr. A. ALVÁREZ, *Le droit international americain*, París 1910; G. ARCINIEGAS, *The State of Latin America*, Knopf, New York 1952; J. BARRETT, *Pan American Union*, Washington 1911; S. F. BEMIS, *The Latin American of the United States*, Harcourt, New York 1943; M. P. DU VAL, *Cadiz to Cathay: The Story of the Long Struggle for a Waterway Across the American Isthmus*, Stanford Univ. 1940; A. GÓMEZ ROBLEDO, *Idea y experiencia de América*, FCE, México 1958; S. GUY INMAN, *The Problems in Pan Americanism*, New York 1921; N. D. MAILLARD, *The History of the Republic of Texas*, New York 1842; R. T. MASTERS, *Handbook of International Organizations in the Americas*, C. Inst. Peace, New York 1945; A. MENDOZA, *Panorama de las ideas contemporáneas en los Estados Unidos*, FCE (Tierra Firme), México 1958; D. G. MUNRO, *The United States and the Caribbean*, World Peace, Boston 1934; S. NEARING-J. FREEMAN, *Dollar Diplomacy*, New York 1928; H. HAND, *A History of the Monroe Doctrine*, New York 1941; L. QUINTANILLA, *A Latin American speaks*, Mac Millan, New York 1943; W. RAY MANNING, *Diplomatic correspondence of the United States concerning the Independence of the Latin American Nations*, New York 1926, Vol. 2; J. SMITH, *The Annexation of Texas*, New York 1919; W. WALKER, *The War in Nicaragua*, New York 1860, etc.

Debe distinguirse claramente «latinoamericanismo» —conciencia muy reciente— y «panamericanismo». No será posible un auténtico «panameri-

canismo» mientras los países de latinoamérica sean colonias económicas. Nos decía José Martí, el héroe de la independencia cubana:

> «España... ha celebrado con el gobierno norteamericano un tratado comercial, que de tan absoluta manera liga la existencia de la isla a los Estados Unidos, que es poco menos que el vertimiento de cada uno de estos países en el otro, lo que acaso vendrá a parar, con gran dolor de muchas almas latinas, en perder para América Española la isla que hubiera debido ser su baluarte» (New York, 15 de enero de 1885, en *La Nación*, Buenos Aires, 22 de febrero de 1885). Se dice que «la política exterior de los Estados Unidos será a la vez guiada por los principios más humanitarios y en acuerdo a las necesidades de la civilización anglosajona» (Ibid., 21 septiembre de 1885). «Pero, en lo general de la opinión —en Estados Unidos—, subsiste la creencia vaga en la cercana realidad de la posesión de México, y en el pensamiento público viene a ser la actual independencia mexicana como una mera concesión de los Estados Unidos» (Ibid, 9 de septiembre de 1885). «De qué débiles hilos depende la fortuna de ese pobre país mexicano, exangüe y admirable! ¡Oh, no; la simpatía no puede estar con la boca del león» (Ibid). Y a Dudley Warner, que había dicho: «México es la escoria de una civilización degenerada», responde José Martí: «La civilización en México, como en todo América, no decae, sino que empieza (de nuevo). Tendrá el carácter de nuestra naturaleza, de *pampa* y *ombú*» (Ibid, 22 octubre de 1887).

Un ejemplo entre mil, del estado de opinión de América Latina ante los Estados Unidos: recientemente, la muerte de Kennedy, el nuevo nombramiento de Thomas Mann, hacen pensar que José Martí sigue teniendo razón.

XI. CATURELLI, *La filosofía en Argentina actual*, p. 12. En los últimos tiempos se escribe intensamente sobre la evolución del pensamiento latinoamericano. Es un signo de la madurez de estos pueblos. Debemos destacar la labor que se cumple en México. El *Fondo de Cultura Económica* tiene una colección, *Tierra Firme*, que se especializa en este nivel, especialmente la sección de *Historia de las Ideas en América*. Cabe destacar: V. ALBA, *Las ideas sociales contemporáneas en México*, 1960; A. ARDAO, *La filosofía en el Uruguay en el siglo* XX, 1956; CRUZ COSTA, *Esbozo de una Historia de las ideas en Brasil*, 1957; R. H. VALLE, *Historia de las ideas contemporáneas en en Centro-América*, 1960; y del autor que dirige esta colección, L. ZEA, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*, México 1949; Id., *La Historia intelectual en Hispanoamérica*, en *Memoria del I Congr. de Histor. de México y EE. UU.* (*Monterrey*), México 1950; Id., *América en la Historia*, México 1957; A. CATURELLI, *América bifronte*, Buenos Aires 1961; J. INGENIEROS, *La evolución de las ideas argentinas*, Buenos Aires 1918; RECASENS SICHES, *Latin American Legal Philosophy*, Cambridge 1948: W. C. TORCHIA ESTRADA, *La filosofía en la Argentina*, Washington 1961; la obra del P. G. FURLONG sobre la época colonial, etc. (Pensamos realizar un trabajo sobre la evolución de la conciencia latinoamericana, por lo que no incluimos aquí sino algunos títulos.)

XII. Además de la bibliografía general de las notas V-VIII, cfr.: 1) H. Accioly, *Os primeros Nuncios do Brasil,* Sâo Paulo 1948; M. Aguirre Elorriaga, *El abate de Pradt en la emancipación hispanoamericana,* Roma 1941; L. Barros Borgoño, *La misión del vicario apostólico don Juan Muzi* (1823-1825), Santiago 1883; J. Bécker, *La independencia de América* (*Su reconocimiento por España*), Madrid 1922; S. Bolívar, *Obras Completas, ed.* Lecuna, La Habana 1950, vol. 3; J. Bravo Ugarte, *El clero y la Independencia, Factores económicos e ideológicos,* en *Abside* (México) XV (1951) 199-202; P. Calmon, *Espirito da sociedade colonial,* Sâo Paulo 1935; R. Carfia, *La revolución de Mayo y la Iglesia,* Buenos Aires 1945; W. J. Coleman, *La restauración del episcopado chileno en* 1828, *según Fuentes vaticanas,* Santiago 1954; J. Díaz González, *El juramento de Simón Bolivar sobre el Monte Sacro,* Roma 1955; G. Furlong, *La revolución de Mayo: los sucesos, los hombres, las ideas,* Buenos Aires 1960; Id., *El general José de San Martín ¿masón, católico, deísta?,* Buenos Aires 1950; R. Gómez Hoyos, *Las leyes de Indias y el Derecho Eclesiástico, en América Española e Islas Filipinas,* (Univ. Cat. Boliv.) Medellín 1945; P. de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, Época de Bolívar* (1800-1835), Caracas, II, 1959; R. Levene, *Ensayo histórico sobre la revolución de Mayo y Mariano Moreno,* Buenos Aires 1920, Vol. 2; L. Medina Asencio, *La Santa Sede y la emancipación Mexicana,* Guadalajara 1946; B. Mitre, *Historia de Belgrano y la independencia argentina,* Buenos Aires 1902, Vol. 4; Id., *Historia de San Martín,* Buenos Aires 1887-1888, vol. 3; J. M. L. Mora, *El clero, el Estado y la economía nacional,* México 1950; M. de Oliveira Lima, *O movimiento da Independencia* (1821-1822), Sâo Paulo 1922; J. B. Otexo, *Historia del Libertador,* Buenos Aires 1932, vol. 4; J. Ots Capdequí, *El Estado español en las Indias,* México 1941; Pereira da Silva, *Historia da Fundaçâo do Imperio Brasileiro,* Río de Janeiro 1864-1868, Vol. 7; A. Pérez Goyena, *La masonería en España durante la guerra de la independencia,* en *Razón y Fe* (Madrid) 22 (1958) 414-428; A. Piaggio, *La influencia del clero en la independencia argentina,* Buenos Aires 1912; M. Picón Salas, *Miranda: el primer criollo de dimensión histórica mundial,* en *Rev. Nac. de Cultura* (Caracas) 78-79 (1950) 174-182; P. Rada y Gamio, *El arzobispo Goyeneche y apuntes para la historia del Perú,* Roma 1917; M. Serrano Sanz, *Orígenes de la dominación española en América,* Madrid 1918; E. Shiels, *Church and State in the First Decade of Mexican Independence,* en *Catholic Hist. Rev.,* XXVIII (1942) 206-228; A. Tormo, o. c., III, 1962; A. Undurraga Huidobro, *Don Manuel Vicuña Larrain,* Santiago 1887; R. Vargas Ugarte, *El episcopado en los tiempos de la emancipación sudamericana* (1809-1830), (Amorrortu) Buenos Aires 1932; C. K. Webster, *Britain and the Independence of Latin America,* New York 1938, Vol. 2; etc.

2) Además de la bibliografía de la nota III, 4, cfr.: J. Álvarez *La Iglesia en el Uruguay,* en *Latinoamérica* (México) 23 (1950) 493-499; J. Bañados Espinosa, *Balmaceda, su gobierno y la revolución de* 1891, París 1894; M. Barbosa, *A Igreja no Brasil,* Río de Janeiro 1945; A. Bermeo, *Relaciones de la Iglesia y el Estado ecuatoriano,* en *Boletín del Cent. de Invest. históricas* (Guayaquil) (1947) 298-316; J. Casiello, *Iglesia y Estado en Argentina,* Buenos Aires 1947; J. Chana Cariola, *Situación jurídica de la Iglesia,* Santiago 1931; M. Cruchaga Tocornal, *De las relaciones de la Iglesia y el Estado en Chile,* Madrid 1929; M. P. Holloran, *Church and State in Guatemala,* New York

1949; J. LLOYD MECHAM, *Church and State in Latin America*, Univ. of. N. Carolina, Chapel Hill, 1934; R. PATTEE, *Gabriel García Moreno*, Quito 1941; J. P. RESTREPO, *La Iglesia y el Estado en Colombia*, Londres 1881; C. F. SÁEZ GARCÍA, *Apuntes para la historia eclesiástica del Perú*, Lima 1876; J. TOBAR DONOSO, *La Iglesia ecuatoriana en el siglo* XIX, Quito 1934-1935, Bd. 2; D. VÉLEZ SARSFIELD, *Relaciones del Estado con la Iglesia en la antigua América española*, Buenos Aires 1884; J. A. VERDAGUER, *Historia eclesiástica de Cuyo*, Milano 1931-1932, Vol. 3; etc.

XIII. Además de la bibliografía mínima indicada en las notas III-VIII, cfr.: La colección de la Federación de Estudios de Sociología Religiosa (*Feres*, Fribourg-Bogotá), en cuanto a las estructuras eclesiásticas solamente (sociografía introductoria): ALONSO-GARRIDO-AMATO, E. ACHA, A., *La Iglesia en Argentina, Paraguay y Uruguay*, 1964; I. ALONSO, *La Iglesia en Brasil*, 1964; ALONSO-GARRIDO-DAMMERT-BELLIDO-TUMIRI, J., *La Iglesia en Perú y Bolivia*, 1962; ALONSO-POBLETE, R. GARRIDO, G., *La Iglesia en Chile*, 1962; PÉREZ, G. WUST, J., *La Iglesia en Colombia*, 1961, ALONSO-LUZARDO, M. GARRIDO-ORIOL, J., *La Iglesia en Venezuela y Ecuador*, 1962; RAMOS, R.-ALONSO-GARRÉ, D., *La Iglesia en México*, 1963; ALONSO-GARRIDO, *La Iglesia en América Central y Caribe*, 1962. Además en la misma colección, véase: G. PÉREZ, *Seminario y Seminaristas;* G. GARRIDO, *La ayuda sacerdotal a América Latina;* J. M. ESTEPA, *La liturgia y la catequesis en América Latina;* O. DOMÍNGUEZ, *El campesino chileno y la Acción Católica rural;* C. TORRES-B. CORREDOR, *Las Escuelas radiofónicas de Sutatenza* (*Colombia*); C. P. DE CAMARGO, *Aspectos sociológicos del Espiritismo en Sâo Paulo;* F. HOUTART, *América Latina en cambio social;* J. L. DE LANNOY, *El Comunismo en América Latina;* E. DAMBORIENA-DUSSEL, *El Protestantismo en América Latina* (1963); etc.

Y ALLEN, *A Seminary Survey*, New York, 1960; J. M. CARO, *El misterio de la Masonería*, Santiago 1943; W. J. COLEMAN, *Latin American Catholicism, en World Horizons Reports* (N. Y.) 23 (1958); J. FRISQUE, *Bilan du Monde*, Tournai, 1964, vol. 2; F. HOUTART, *Les conditions sociales de la pastorale dans les grandes villes de l'Amérique Latine*, en *Social Compass* V (1957-8) 181-200; A. HURTADO CRUCHAGA, *Humanismo social*, Santiago 1946; B. KLOPPENBURG, *Der brasilianische Spiritismus*, en *Social Compass* V (1957-8) 237-256; Id., *O Espiritismo no Brasil*, en *Rev. Ecclesiast, Brasileira* (Petrópolis) XIX (1959) 842-871; M. MATTHEI, *Neuland der Kirche*, en *Benediktinische Monatszeitschrift* (1958) 351-352; Id., *Klosterstädte*, en Ibid (1959) 183-193; R. PATTEE, *El catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica*, Buenos Aires 1951; *Perspectives de Catholicité*, en *Cahier des Auxiliares* (Bruxelles) XVII 4 (1958); C. PAPE, *Katholizismus in Lateinamerika?*, Bonn 1963; *Rythmes du Monde*, IX 2-3-4 (1961); S. SCMMIDT, *Panorama general de la Iglesia y sus seminarios en América Latina*, en *Seminarios* 10 (1959 187-201; J. L. SEGUNDO, *L'Avenir du Cristianisme en Amérique Latine, en Lettre* (París) 54 (1963) 1-12; SIREAU-ZAÑARTU-CERECEDA, *L'Amérique Latine, Terre d'angoisse et d'espérance*, París, 1959; etc.

Indice

Colección "el sentido de la historia"

Documentación, análisis y perspectiva histórica, a propósito de acontecimientos fundamentales de nuestra época.

1. HISTORIA DEL MOVIMIENTO OBRERO CRISTIANO

JASTOCK, REICHHOLD, SCHOLL, GARCÍA-NIETO, COORNAERT y otros

He aquí un capítulo importante de la historia de la Iglesia. Sociólogos e historiadores sitúan, en esta obra, el movimiento obrero cristiano en el marco general de la lucha obrera y en el de la historia social y política.

2. LOS SACERDOTES OBREROS

GRÉGOR SIEFER

Estudio completo, documentado y científico, de uno de los fenómenos sociorreligiosos de mayor resonancia en nuestro siglo. El trabajo de Siefer facilita los datos sociológicos, a partir de los cuales es posible elaborar las conclusiones que sitúan históricamente el hecho.

3. CAMILO TORRES, EL CURA QUE MURIÓ EN LAS GUERRILLAS

DOCUMENTOS

A través de las propias palabras y acciones del «cura guerrillero», se pone de relieve la riqueza interior que llevó a Camilo Torres, dialécticamente, desde la acción sacerdotal hasta la muerte en lucha armada, en las montañas de Colombia.

4. EL ESTADO Y LAS IGLESIAS POR SEPARADO. Perspectiva histórica y revisión teórica

RAMÓN COMAS

Ramón Comas ha sabido situar las Iglesias y el Estado en su contorno original, utilizando lo más valioso de las recientes concepciones antropológicas, personalistas y comunitarias. José Jiménez Lozano ha saludado esta obra como «el primer ensayo de gran calidad sobre la materia, en toda su amplitud, que se publica en nuestro país». Su carácter didáctico la hace muy indicada, además, como texto base para cursos de teología.

5. HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA

ENRIQUE D. DUSSEL

Otros títulos de especial interés

EL FUTURO DE LA FE (Colección «El hombre nuevo», n.° 38)

LESLIE DEWART

El autor realiza un esfuerzo de reducción del fenómeno cristiano a lo fundamental y encuentra, por este camino, los rasgos auténticos de la fe, capaces de desafiar el futuro.

SECULARIZACIÓN Y CRISTIANISMO
(Colección «El hombre nuevo», n.° 39)

LLUÍS M. XIRINACS

He aquí que dos conceptos, aparentemente antagónicos, se revelan radicalmente complementarios, en la perspectiva dialéctica que el autor de esta obra nos ofrece.

TEXTOS ESENCIALES (Colección «El hombre nuevo», n.° 41)

JUAN XXIII

Las páginas más características de «El Diario del alma» y otros textos decisivos del gran Papa, vienen agrupados, por materias, en el presente volumen. El resultado conseguido es sorprendente: ceñido a sus puntos esenciales, el pensamiento de Juan XXIII adquiere un nuevo dinamismo y muestra su evolución progresiva y homogénea a través del tiempo.

VIOLENCIA EN EL MUNDO Y EN LA IGLESIA
(Colección «El hombre nuevo», n.° 43)

FERNANDO URBINA

La violencia, como método de transformación de la sociedad, abre un serio interrogante a toda conciencia cristiana. Urbina se adentra en esta cuestión con valentía y lucidez.

DIOS NO PUEDE MORIR (Colección «El hombre nuevo», n.° 49)

EUSEBI COLOMER

La muerte de Dios constituye el tema central de este ensayo, sobre el cual dejan oír sucesivamente su voz los diversos teólogos con quienes se ha dado cita el autor. Con todos ellos esboza el padre Colomer un diálogo crítico.

DIALOGO CRÍTICO SOBRE LA IGLESIA
(Colección «El hombre nuevo», n.° 51)

KARL RAHNER

El conocido teólogo alemán pasa revista, en esta obra, a los problemas eclesiales de mayor actualidad: el ejercicio de la autoridad en la Iglesia, el celibato, el divorcio, el control de la natalidad

LA IGLESIA EN EL PENSAMIENTO DEL OBISPO ROBINSON
(Colección «PRAXIS DE LA FE», n.º 4)

RICHARD P. MCBRIEN

Una síntesis de la teología de Robinson, el famoso autor de «Honest to God». Alfonso Alvarez Bolado sitúa perfectamente, en el prólogo a esta obra, el significado de la teología del famoso obispo anglicano.

TEILHARD DE CHARDIN, SU CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA
(Colección «PRAXIS DE LA FE», n.º 5)

FRANCISCO BRAVO

Francisco Bravo es, actualmente, uno de los estudiosos de Teilhard de Chardin de más prestigio en todo el mundo. Sus conferencias levantaron gran revuelo entre estudiantes y profesores universitarios. El presente libro recoge los resultados de sus investigaciones sobre la obra teilhardiana.

IGLESIA Y LIBERACIÓN HUMANA
(Colección «Tiempo de concilio», n.º 22)

LOS DOCUMENTOS DE MEDELLÍN

II CONFERENCIA EPISCOPAL LATINOAMERICANA

Un gran documento de la Iglesia de nuestro tiempo. Complementan el interés de este volumen las alocuciones de Pablo VI en Bogotá y los llamados «documento de base» y «documentos de Buga».